



# BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. M. FAULHABER IN STRASSBURG I. E., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN.  
PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. BR., PROF. DR. N. PETERS IN PADÉRBORN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

XV. BAND, 3. HEFT:

## DAS BUCH DES PROPHETEN SOPHONIAS.

ERKLÄRT VON

DR. JOSEPH LIPPL,

SUBREGENS AM BISCHÖFlichen KLERIKALSEMINAR ZU PASSAU.

FREIBURG IM BREISGAU.  
HERDERSCHES VERLAGSHANDLUNG.

1910.

BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST. LOUIS, MO.



The Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE  
CLAREMONT, CALIFORNIA









# BIBLISCHE STUDIEN.

---

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. M. FAULHABER IN STRASSBURG I. E., PROF. DR. J. FELTEN  
IN BONN, PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. BR.,  
PROF. DR. N. PETERS IN PADERBORN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

FÜNFZEHNTER BAND.

DRITTES HEFT.

---

FREIBURG IM BREISGAU.  
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.

1910.

BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

# DAS BUCH DES PROPHETEN SOPHONIAS.

ERKLÄRT VON

DR JOSEPH LIPPL,  
SUBREGENS AM BISCHÖFLICHEN KLERIKALSEMINAR ZU PASSAU.



FREIBURG IM BREISGAU.  
HERDERSCHES VERLAGSHANDLUNG.

1910.

BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

BS  
1645  
L5

Imprimatur.

*Friburgi Brisgoviae*, die 28 Ianuarii 1910.

± Thomas, Archiepps.

Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

## Vorwort.

„Zephanja ist wohl von allen hebräischen Propheten der am wenigsten bekannte und am seltensten zum Gegenstand eingehenden Studiums gewählte“ (E. Reuß, Das Alte Testament. Herausgegeben aus dem Nachlaß des Verfassers von Erichson und Horst; II. Bd: Die Propheten, Braunschweig 1892, 223). Diese Worte allein rechtfertigen schon eine Monographie über den Propheten Sophonias. Auf katholischer Seite hat uns das vorletzte Jahr freilich den trefflichen Gesamtkommentar van Hoonackers zu den kleinen Propheten beschert, und im *Cursus Scripturae sacrae* besitzen wir Knabenbauers *Commentarius in prophetas minores*, Paris 1886; die letzte Einzeluntersuchung eines katholischen Exegeten über Sophonias erschien jedoch schon vor vier Jahrzehnten (Reinke, *Der Prophet Zephanja*, Münster 1868). Ausführlichere Kommentare zu den einzelnen Büchern der Heiligen Schrift gelten aber allgemein für ein Hauptbedürfnis der katholischen Exegese. Darum ist es sicher ein fruchtverheißendes Beginnen, mit Verwertung dessen, was die neuere Forschung beigebracht hat, auch der unscheinbaren Prophetie des Sophonias eine Monographie zu widmen. Möge die Studie, eine Erstlingsfrucht kärglich bemessener Mußestunden, der katholischen Exegese auch wirklichen Nutzen schaffen!

Im Literaturverzeichnis suchte ich alles zusammenzutragen, was das exegetische Schrifttum bisher zur Erklärung des Sophoniasbuches beige-steuert hat. Vollständigkeit wird freilich kaum erreicht sein; die Entfernung von einer größeren



Bibliothek mit ihren Hilfsmitteln mag das erklären und entschuldigen. Aber auch so dürfte die Literaturübersicht vielleicht nicht unwillkommen sein. Daß alles Wichtige, insbesondere aus der neueren Zeit, verarbeitet wurde, wird wohl der Kommentar ausweisen. Nicht erreichbar waren mir leider einige holländische und englische Schriften und Abhandlungen.

Über die Metrik des Sophoniasbuches habe ich mich in einem eigenen Abschnitt geäußert. J. W. Rothsteins „Grundzüge des hebräischen Rhythmus und seiner Formenbildung“ (Leipzig 1909) konnte ich leider nicht mehr benützen.

Aufrichtiger Dank sei für die liebenswürdige Bereitwilligkeit ausgesprochen, mit der mir die Verwaltung der königl. bayr. Hof- und Staatsbibliothek in München einen großen Teil der Literatur zur Verfügung stellte. Danken muß ich auch Herrn Alumnus Seb. Aumayer für seine Mithilfe bei der Korrektur.

Passau, den 27. Januar 1910.

Dr Joseph Lippl, Subregens.

# Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort . . . . .	v
Literaturverzeichnis . . . . .	ix

## Einleitung: Inhalt und Zusammensetzung des Buches.

1. Inhalt des Buches . . . . .	1
2. Zusammensetzung des Buches . . . . .	3

## Erster Teil: Zeit und Bedeutung des Propheten Sophonias.

1. Die Zeit des Propheten Sophonias . . . . .	7
1. Der Prophet Sophonias . . . . .	7
2. Die Skythen . . . . .	9
3. Der „Rest Ba'als“ . . . . .	17
4. Sophonias und das Deuteronomion . . . . .	25
5. Jahves Opfergäste . . . . .	26
2. Der religionsgeschichtliche Gehalt des Buches . . . . .	29
1. Jahve und sein Volk . . . . .	30
2. Der Tag Jahves . . . . .	34

## Zweiter Teil: Übersetzung und Erklärung.

1. Die Texte . . . . .	42
1. LXX und M . . . . .	42
2. Die andern Übersetzungen . . . . .	52
2. Übersetzung . . . . .	61
1. Überschrift (1, 1) . . . . .	61
2. Die Gerichtsdrohung (1, 2—18) . . . . .	61
3. Die Bußmahnung (2, 1 bis 3, 8) . . . . .	63
4. Die Heilsverkündigung (3, 9—20) . . . . .	66
3. Das Metrum . . . . .	68
4. Erklärung . . . . .	72
1. Die Gerichtsdrohung . . . . .	73
2. Die Bußmahnung . . . . .	94
3. Die Heilsverkündigung . . . . .	126



## Literaturverzeichnis.

- Ackermann P. F., *Prophetæ minores perpetua annuntiatione illustrati.* Wien 1830.
- Adams J., *The Minor Prophets.* [Bible Class Primers.] New York 1902.
- Algyogyi-Hirsch, *Zur Erklärung von Sephanja 2, 14: Vierteljahrsschrift für Bibelkunde* 1909, 131—142.
- Allioli Jos. Fr., *Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments aus der Vulgata mit Bezug auf den Grundtext, neu übersetzt und mit kurzen Anmerkungen erläutert.* Nürnberg 1830 (10. Aufl. von Arndt, 1899—1901).
- Andel J. van, *De kleine profeten*, 2<sup>e</sup> druk. Kampen 1905.
- Anton K. G., *Capitis III. Zephaniae versio et nova eiusdem versus 18 exponendi ratio.* Görlitz 1811.
- Bacher W., *Zu Zeph. 2, 4: Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* XI (1891) 185—187 260—262.
- Bachmann J., *Zur Textkritik des Propheten Zephania: Theologische Studien und Kritiken* 1894, 641—655.
- Baethgen F., *Beiträge zur semit. Religionsgeschichte.* Berlin 1888.
- Bauer G. L., *Die kleinen Propheten, übersetzt und mit Commentarien erläutert. II: Nahum bis Malachias.* Leipzig 1790.
- Beck J. C. (J. Lindenmeyer), *Erklärung der Propheten Nahum u. Zephania.* Gütersloh 1899.
- Beer G.: *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* XXI 665—669.
- Bewer J. A., *Textual suggestions on Is. 2, 6; 66, 3; Zeph. 2, 2 5: Journal of Biblical Literature* XXVII (1909) 163—166.
- The Biblical Illustrator: The Minor Prophets.* 2 Bde. London 1905.
- Blake B., *How to read the prophets I.* Edinburgh 1892.
- Braun H., *Die göttliche Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments in lateinischer und deutscher Sprache, durchaus mit Erklärungen . . . erläutert.* Augsburg 1789—1797.
- Brian Walton, *Biblia sacra polyglotta.* London 1657.
- Bucer M., *Sophonias ad veritatem ebr. versus et commentario explicatus.* Straßburg 1528.
- Budde K.: *Theologische Studien und Kritiken* 1893, 393—399.
- Buhl Fr., *Einige textkritische Bemerkungen zu den kleinen Propheten, speziell zu Zeph. 2, 11—14; 3, 17—20: Zeitschrift für alttest. Wissenschaft* V (1885) 182—184.
- Burk Ph. D., *Gnomon in XII proph. min.* Heilbronn 1753.

- Calmet Aug., La s. Bible en latin et en français avec un commentaire litteral et critique. Paris 1701—1716.
- Calvin Jo., Praelectiones in proph. min. a Jo. Buddaeo et C. Jonvillaeo collectae. Genf 1559.
- Cappellus L., Critica sacra sive de variis, quae in sacris V. Test. libris occurrunt lectionibus. Paris 1650.
- Carpzov J. G., Introductio in libros canonicos Bibliorum V. Test. omnes. Leipzig 1714—1721.
- Castro Cristóforo de, Commentariorum in 12 prophetas II. 12. Leiden 1615.
- Cheyne T. K., Critica Biblica, Part. II, London 1903, 174—178.
- Clarius Isid., Annotationes in univers. V. et N. Test. Venedig 1542 (1557 u. 1564).
- Cocceius Jo., Commentarius in prophetas minores. Leiden 1652.
- Cölln Daniel van, Specil. observat. exeg.-crit. ad Zephaniae vaticinia. Breslau 1818.
- Cornill C. H., Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments. Tübingen 1905.
- Cramer C. F., Scythische Denkmäler in Palästina (enthält auch einen Kommentar über Joel und Sophonias). Kiel und Hamburg 1778.
- Critici sacri sive clarissimorum virorum in sacrosancta utriusque foederis Biblia doctissimae adnotationes atque tractatus theologico-philologici (enthält die Kommentare und Anmerkungen von S. Münster, Vatablus, S. Castilio, Is. Clarius, Fr. Forerius, S. Drusius und H. Grotius). London 1660.
- Crusius Chr. Aug., Hypomnemata ad theologiam propheticam. 3 Bde. Leipzig 1764—1778.
- Dathe Jo. Aug., Prophetae minores ex recensione textus Hebraei et versionum antiquarum latine versi notisque philologicis et criticis illustrati. Halle 1773 (<sup>2</sup>1779, <sup>3</sup>1790).
- Davidson A. B., Nahum, Habakuk and Zephaniah. [Cambridge Bible.] 1896.
- Deane W. S., Minor Prophets. [The Pulpit Commentary, ed. by H. D. Spence and J. S. Exell.] London 1893.
- Dereser Thadd. Ant., Die Propheten. [Bibelwerk von Brentano-Dereser-Scholz.] Frankfurt 1808.
- Driver S. R., The Minor Prophets: Nahum, Habakkuk, Zephaniah etc. [The Century Bible.] Edinburgh 1907.
- Drusius (von der Driesche), s. Critici sacri.
- Duhm, Die Theologie der Propheten. Bonn 1875.
- Dujardin E., Les prédécesseurs de Daniel. Paris 1908.
- Eichhorn J. G., Die hebräischen Propheten. 3 Bde. Göttingen 1816 ff.
- Eiselen C., The Minor Prophets. New York 1907.
- Ephraem H. der Syrer, Hymni et sermones. Edidit, latinitate donavit, variis lectionibus instruxit et prolegomenis illustravit Th. J. Lamy. Mecheln 1882 ff. [vol. II: Fragmente des Prophetenkommentars nach der Katene des Severus von Edessa.]



- Erbt W., *Jeremia und seine Zeit*. Göttingen 1902.
- Estius Guilh., *Annotat. in praecipua ac difficiliora sacrae scripturae loca*. 3. Aufl. Antwerpen 1652.
- Ewald H., *Die Propheten des Alten Bundes*. Bd I. 2. Aufl. Stuttgart 1867.
- Fagnani Ch. Pr., *The Structure of the Text of the Book of Zephaniah* [Old Testament and Semitic Studies] II, Chicago 1908, 259—278.
- Farrar F. W., *The Minor Prophets, their lives and times*. [Men of the Bible.] London 1890.
- *The Minor Prophets: The Expositor* 1902, 82—92 271—286.
- Fergusson, *The Historical Testimony of the Prophet Zephaniah: Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis* 1883, 42 ff.
- Figueiro Pedro de, *Commentarius in XII proph. min.* London 1615.
- Forerius Franc., *In XII prophetas commentarii*. Venedig 1563.
- Gebhard B. H., *Gründliche Einleitung in die Weissagung der zwölf kleinen Propheten*, in 10 Bdn. Greifswald, Rostock und Lüneburg 1723—1728. Die Kommentare zusammen herausgegeben von Jul. Just. Gebhard, Braunschweig 1737.
- *Zephaniah a pseudhermenia Abarbanelis aliorumque vindicatus et ad oppugnandum part. priorem munim. fidei B. J. Isaacii B. Abraham adhibet*. Greifswald 1701.
- Giesebrecht F., *Das Buch Jeremia*. 2. Aufl. [Nowack, Handkommentar zum Alten Testament III 2, 1.] Göttingen 1907.
- Graetz H., *Emendationes in plerosque V. T. libros*, ed. Guilh. Bacher. Fasc. II. Breslau 1893.
- Gray B. G., *The Royal Ancestry of Zephaniah: Expository Times* VI 76 ff.
- Gregor Abu'l Farag' (Barhebraeus), s. B. Moritz, *Greg. Barhebraei in duodecim prophetas minores scholia*. Leipzig 1882.
- Grimm K. J., *Euphemistic Liturgical Appendixes in The Old Testament*. Baltimore 1901.
- Grotii, H., *annotationes in V. Test. emendatius edidit et brevibus complurium locorum dilucidationibus G. J. L. Vogel, continuavit L. Ch. Döderlein*. T. II. Halle 1776.
- Grotius H., *Annotationes in V. Test.* Paris 1644.
- Haghebaert, *De kleine Profeten, vertaald en uitgelegd*. 1896.
- Halévy J., *Le prophète Sophonie: Revue Sémitique* XIII (1905) 193—198 289—313.
- Hardt H. v. d., *Zephaniah in Scythas III. scyth. bello in Palaestinam*. Helmstedt 1726.
- Haymo v. Halberstadt, *Enarratio in Sophoniam prophetam: Migne, Patr. lat. CXVII* 195—212.
- Hemming Nic., *Explanat. in proph. min.* Leipzig 1568.
- Henderson E., *Commentary on the Minor Prophets*. London 1858.
- Herwig S. A., *Beiträge zur Erläuterung des Propheten Zephania in Bengels Archiv* I 3.
- Hesselberg H., *Die 12 kleinen Propheten*. Königsberg 1838.

- Hezel W. F., Die Bibel Alten und Neuen Testaments mit vollständig erklärenden Anmerkungen. 5—7 T. Lemgo 1784.
- Hieronymus H., *Commentariorum in Sophoniam liber*: Migne, Patr. lat. XXV 1337—1388.
- Hitzig F., Die 12 kleinen Propheten. 1838; 4. Aufl. (von H. Steiner) 1881.
- Hoonacker A. van, *Les douze petits prophètes*. Paris 1908.
- Hudgeson Dav., *A brief exposition on the twelve small prophets*. London 1655.
- Hugo de St Charo (o. de St Theodorico), *Comment. in universam scripturam iuxta quadruplicem sensum*. Venedig 1600.
- Jansenius C., *Analecta in Proverbia Salomonis, Ecclesiasten, Sapientiam, Habacuc et Sophoniam*. Löwen 1644.
- Ibn Esra, bei J. Buxtorf, *Biblia Hebraica cum paraphr. Chald. et commentar. Rabbiorum*. Basel 1618 f.
- Isaak Abarbanel, פירוש על נביאים אחרונים. Pesaro 1520 u. Amsterdam 1641.
- Kaulen, *Katholisches Kirchenlexikon* XI (1899) 515 f.
- Gesenius-Kautzsch E., *Hebräische Grammatik*. 27. Aufl. Leipzig 1902.
- Kayser, *Theologie des Alten Testaments*. 5. Aufl. (herausgeg. von Marti). 1907.
- Keil C. F. (-Delitzsch), *Biblischer Kommentar über die 12 kleinen Propheten*. 3. Aufl. Leipzig 1888.
- Kimchi Dav., s. bei J. Buxtorf, *Biblia Hebraica*. Basel 1618 f.
- Kleinert P., *Die Profeten Israels in sozialer Beziehung*. Leipzig 1905.
- Obadja, Jona . . . Zephania, in Lange, *Theolog.-homilet. Bibelwerk*. 19. Bd. 2. Aufl. 1893.
- Knabenbauer J., *Commentarius in prophetas minores [Cursus Scripturae sacrae]*. 2. Bd. Paris 1886.
- Knudtzon J. A., *Assyrische Gebete an den Sonnengott für Staat und königliches Haus*, Bd I (Texte), Bd II (Umschrift und Erklärung). Leipzig 1893.
- König Ed., *Einleitung in das Alte Testament*. Bonn 1893.
- Kuandus Andr., *Commentarius exegetico-practicus in XII proph. minores*. Dresden 1677.
- Kuenen, *Historisch-Critisch Onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des ouden Verbonds*. 2. Bd. Leiden 1889.
- Kyrrillos von Alexandrien H., Ἐξηγησις βπομνηματικὴ εἰς τὸν προφήτην Σοφονίαν: Migne, Patr. gr. LXXI 944—1021.
- Lagrange P. M. J., *Études sur les religions sémitiques*. 2. Aufl. Paris 1905.
- Lambertus Franc., *Commentarii in XII prophetas minores*. Straßburg 1525 f.
- Lapide Cornelius a, *Comment. in duodecim prophetas minores*. Antwerpen 1628.
- Larenius J., *Tuba Zephaniae*. Mittelberg 1653.
- Leimbach K. A., *Die Weissagungen der Propheten Joel, Abdias, Jonas, Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias und Malachias*. [Biblische Volksbücher. 4. Hft.] Fulda 1908.

- Loch V. und Reischl W., Die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes nach der Vulgata mit steter Vergleichung des Grundtextes übersetzt und erläutert. Regensburg 1851—1854 (<sup>3</sup>1885).
- Biblia Latina theologorum Lovanensium. Antwerpen 1580.
- Ludw. de Dieu, Critica sacra seu animadversiones in omnes V. Test. libros. Leiden 1648.
- Luther M., Comment. in Sophon. proph. opp. lat. IV (Wittenberg), 508; eine deutsche Bearbeitung herausgeg. von St. Agricola in der Wittenb. Ausg. VII 676.
- Lyserus G., Commentarius in Sophon. proph. Wittenberg 1684.
- Polyc., Praelectiones academicae in prophetas minores. Leipzig und Goslar 1709.
- Maclaren A., The Books of Ezekiel, Daniel and the Minor Prophets. London 1908.
- Maldonat Jo., Commentarius in XII prophetas minores. Köln 1611.
- Marck Jo., Commentarius in prophetas minores. 4 Bde. Amsterdam 1696—1701 (der Kommentar zu Michaeas, Nahum, Habakuk und Sophonias erschien 1700).
- Mariana Juán, Scholia in V. et N. Test. Madrid 1619.
- Marti K., Das Dodekapropheton. [Kurzer Handkommentar zum Alten Testament. 13. Bd.] Tübingen 1904.
- Massana Franc. a., Paraphrasis in XII prophetas minores. Antwerpen 1597.
- Maurer F. J. V. D., Commentarius grammaticus-historicus-criticus in prophetas minores. Leipzig 1840.
- Menochio Giov. Stef., Brevis explicatio sensus literalis sacrae scripturae. Köln 1630.
- Michaelis J. D., Deutsche Übersetzung des Alten Testamentes mit Anmerkungen für Ungelehrte. 11. T. Göttingen 1782.
- Jo. Henr., Biblia Hebraica. Halle 1620.
- Moldenhawer Jo. H., Übersetzung und Erklärung der Weissagungen des Propheten Daniel und der zwölf kleinen Propheten. Quedlinburg 1785.
- Möller, Die messianische Erwartung der vorexilischen Propheten. Gütersloh 1906.
- Müller D. H., Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Wien 1896.
- Münster Seb., Biblia Hebraica cum Latina versione. 2 Bde. Basel 1534 (<sup>2</sup>1546).
- N. D. E. (Christ. Gottfr. Struensee), Neue Übersetzung der Weissagungen Nahums, Habakuks, Zephantias etc. Halberstadt 1770.
- Nagl E., Die nachdavidische Königsgeschichte Israels. Wien und Leipzig 1905.
- Newcome W., An attempt towards an improved version, a metrical arrangement and an explication of the twelve minor prophets. London 1785.
- Nikolaus von Lyra, Postillae perpetuae in V. et N. Test., erstmals gedruckt Rom 1571. 5 Bde.

- Noltenius J. A., *Commentarioli in Zephan. vaticinia*. Frankfurt a. d. O. 1724.
- *Dissert. exeget. praelim. in prophet. Zephaniae*. Frankfurt a. d. O. 1719.
- Nowack W., *Die kleinen Propheten*. [Handkommentar zum Alten Testament III, 4.] 2. Aufl. Göttingen 1903.
- *Die Zukunftshoffnungen Israels in der assyrischen Zeit*. [Theol. Abhandlungen, H. J. Holtzmann gewidmet.] 1902.
- *Duodecim prophetae*: Kittel, *Biblia Hebraica*. Leipzig 1906.
- Oecolampadius J., *Adnot. in prophetas minores*. Basel 1535.
- Oesterley W. O. E., *Codex Taurinensis (Y)*. Transcribed and collated (enthält den griech. Text der zwölf kleinen Propheten nach der lukianischen Rezension). Oxford 1908.
- Oort, H., *Textus Hebraici emendationes*. Leiden 1900.
- Orelli Konr. v., *Die zwölf kleinen Propheten*. 3. Aufl. München 1908.
- Palatio Mich. de, *Enarrationes litterales et mysticae in prophetas minores*. Salamanca 1593.
- Petersen Jo. Wilh., *Erklärung der zwölf kleinen Propheten*. Frankfurt a. M. 1723.
- Phelippaeus Jo., *Commentarii in XII prophetas minores*. Paris 1663.
- Polus Matthaeus, *Synopsis criticorum aliorumque sacrae scripturae interpretum et commentariorum summo studio et fide adornata*. Vol. III (complectens prophetas omnes cum maiores tum minores). Frankfurt a. M. 1679.
- Prášek J. v., *Geschichte der Meder und Perser bis zur makedonischen Eroberung*. 1. Bd. [Handbücher der alten Geschichte I, 5.] Gotha 1906.
- Pusey E. B., *The Minor Prophets with a commentary explanatory and practical and introduction VII (Zephanja and Haggai)*. London 1907.
- Reinke L., *Der Prophet Zephanja*. Münster 1868.
- *Die messianischen Weissagen*. Bd III 405—413. Gießen 1861.
- Reuß E., *Das Alte Testament*, herausgeg. aus dem Nachlaß des Verf. von Erichson und Horst. Bd II: *Die Propheten*. Braunschweig 1892.
- Ribera Fr., *Commentarii in duodecim prophetas minores*. Antwerpen 1581.
- As fastidicus, sive XII prophetae minores Latina metaphrasi poetica expositi, partim a Jac. Aug. Thiano, partim a Cunr. Ritterhusio (Sophonias von letzterem bearb.). Amberg 1604.
- Rosenmüller E. F. C., *Scholia in V. T. P. VII*. Vol. IV. Ed. 2. Leipzig 1838.
- Rothstein, *Der Prophet Zephanja*: E. Kautzsch, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments II*<sup>3</sup> (1909) 67—74.
- Rückert Fr., *Die hebräischen Propheten*. Leipzig 1831.
- Rupert von Deutz, *In Sophoniam prophetam commentariorum libri duo*: Migne, *Patr. lat.* CLXVIII 645—684.
- Sa Em., *Notationes in totam scripturam sacram*. Antwerpen 1598.

- Salomo Jarchi (Raschi): Jo. Fr. Breithaupt, Rab. Salomonis Jarchi, רש"י dicti, commentarius Hebraicus in prophetas maiores et minores ut et Jobum et Psalmos, Latine versus atque notis criticis et philologicis illustratus. Gotha 1713. Die besseren Erklärungen Raschis finden sich auch in der Postille des Nikolaus von Lyra (s. o.).
- Sanctius (Sanchez) Casp., Commentarius in prophetas maiores et minores. Antwerpen 1621.
- Schegg P., Die kleinen Propheten. 2 Bde. 2. Aufl. Regensburg 1862.
- Schets J., De kleine Profeten vertaald en met aantekeningen voorzien. 1894.
- Schleussner J. F., Opuscula critica. Leipzig 1812.
- Schlier J., Die zwölf kleinen Propheten. Stuttgart 1866.
- Schmid Jo., In prophetas minores commentarius, cum D. Fr. Balduini in tres posteriores prophetas commentario. Leipzig 1685.
- Scholz J. M. A., Die zwölf kleinen Propheten. Frankfurt a. M. 1833.
- Schrader E.: Keilinschriftliche Bibliothek. 2. Bd. Berlin 1890.
- Schrader (Zimmern-Winckler), Die Keilinschriften und das Alte Testament. 3. Aufl. Berlin 1903.
- Schulte, Die koptische Übersetzung der kleinen Propheten: Theologische Quartalschrift 1894, 605—642; 1895, 209—224.
- Schulz W., Kommentar über den Propheten Zephania. Hannover 1892.
- Schulzii, J. Ch. F., scholia in V. Test. continuata a G. L. Bauer, T. VII—X. Nürnberg 1793—1797.
- Schuurmans Stekhoven J. Z., De Alexandrijnsche vertaling van het Dodekapropheton. Leiden 1887.
- Schwally Fr., Das Buch Ssefanjâ, eine historisch-kritische Untersuchung: Zeitschrift f. alttestamentl. Wissenschaft X (1890) 165—240.
- Seböck Mark (Schönberger), Die syrische Übersetzung der zwölf kleinen Propheten. Leipzig 1887.
- Sievers E., Atl Miscellen (zu Joel, Obadja, Zephania etc.): Ber. über die Verh. der k. sächs. Ges. der Wissensch. zu Leipzig, phil.-hist. Kl. LIX (1907) 3 ff.
- Studien zur hebräischen Metrik. Leipzig 1901.
- Smith G. A., The Book of the twelve Prophets. 2 Bde (I<sup>i</sup>, II<sup>4</sup>). London 1900.
- Robertson, Art. Zephaniah in Encycl. Brit. London 1888.
- ספר מנחה מזהרה כולל תרי עשר עם תרגום אשכנזי ובאחר (oblatio munda complectens duodecim [sc. prophetas] cum versione Germanica et commentario). Dessau 5565 (1805).
- Stade B., Biblische Theologie des Alten Testaments. 1. Bd. Tübingen 1905.
- Stärk W., Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten. Göttingen 1908.
- Strauß F. A., Vaticinia Zephanjae. Berlin 1843.
- Strigelius Victorinus, Argumenta et scholia in XII prophetas minores. Leipzig 1561.



- Tarnovius Jo., In prophetas minores commentarii. Frankfurt und Leipzig 1688 und 1706.
- Terry M. S., Zephaniah: Old and New Testam. Stud. XI 261 ff.
- Theiner, Die zwölf kleinen Propheten. Leipzig 1828.
- Theodoretos von Kyros, Ἑρμηνεία εἰς τὸν προφήτην Σοφονίαν: Migne, Patr. gr. LXXXI 1837—1860.
- Theodoros von Mopsuestia, Ἑρμηνεία Σοφονίου τοῦ προφήτου: Migne, Patr. gr. LXVI 449—473.
- Tirinus Jac., Commentarius in V. et N. Test. Antwerpen 1632. Neu herausgeg. v. P. Brunengo. Turin 1882—1884.
- Tremellius Em. et Junius Franc., Test. V. Biblia sacra. Frankfurt 1579.
- Trochon, Les petits prophètes. 1883. [La sainte Bible. 1878 ff.].
- Umbreit J. W. C., Praktischer Kommentar über die Propheten des Alten Bundes. 4. Bd. Hamburg 1844.
- Vatablus (Watebled) Franc., In der s. scriptura Salmantica 1584.
- Vaupel J. C., Die 12 kleinen Propheten. Dresden 1798.
- Veil C. Maria de, Expositio literalis XII prophetarum minorum. London 1680.
- Versuch einer Übersetzung der Propheten Nahum, Habakuk, Zephania, Haggai und Obadia mit Anmerkungen. Leipzig 1791.
- Vogel G. J. L., Umschreibung der prophetischen Bücher. 4 Tle. Halle 1771—1773.
- Volborth Jo. C., Die zwölf kleinen Propheten aufs neue aus dem Hebräischen übersetzt und mit kurzen Anmerkungen für unstudierte Leser begleitet. Göttingen 1783.
- Vollers K. A., Das Dodekapropheton der Alexandriner. Halle 1882; und Zeitschrift für alttest. Wissenschaft III (1883) 219—272; IV (1884) 1—20.
- Wellhausen J., Die kleinen Propheten. [Skizzen und Vorarbeiten, Hft 5.] 3. Aufl. Berlin 1898.
- Wigand Jo., Explanat. in XII propheta minores. Frankfurt 1566.
- Mc Williams, Speakers for God: being plain Lectures on the Minor Prophets. New York 1907.
- Winckler H., Altorientalische Forschungen. Leipzig 1893 ff.
- חֶבֶל הָיִת Zeph 2, 5: Altorientalische Forschungen III, Leipzig 1902, 232 f.
- Winkelman J., Commentarius in XII prophetas minores. 2 Bde. Frankfurt 1603.
- Wolder Jo., Disputationes analogicae in prophetas minores cum paraphrasibus brevibusque explicationibus. Wittenberg 1617.

## Einleitung.

### Inhalt und Zusammensetzung des Buches.

#### 1. Inhalt des Buches.

Die literarische Gestalt, in der die Heilige Schrift uns über das Wirken des Propheten Sophonias Aufschluß gibt, ist eine Sammlung prophetischer Reden, die dem verderbten Juda das göttliche Strafgericht ansagen, aber auch die Hoffnung auf ein besseres Israel der Zukunft aussprechen. In die Drohung gegen Juda ist der Hinweis auf das große Weltgericht hineingestellt und hineinverwoben. Die Ankündigung und allgemeine Schilderung dieses Gerichtes, des großen Jahvetages, und des hernach kommenden Heils bildet den wesentlichen Inhalt des Buches als Zusammenfassung der mündlichen Aussprüche des Propheten Sophonias.

Diese inhaltliche Gliederung wird, wie schon Keil<sup>1</sup> beobachtet hat, auch durch die äußere Form kenntlich gemacht. Die Worte בְּאֵשׁ קִנְאֹתֵי הָאֵל כָּל-הָאָרֶץ stehen 1, 18 (hier קִנְאֹתֵי) und 3, 8 und schließen so die Gerichtsdrohung (1, 2—18) wie die darauffolgende Bußmahnung (2, 1 bis 3, 8), an welche die Heilsverkündigung (3, 9—20) gefügt ist.

Das erste Kapitel zerfällt neben der Überschrift (V. 1) in zwei Hauptteile (V. 2—9 und V. 10—18), die schon äußerlich dadurch kenntlich sind, daß jedic erste Verszeile mit נֶאֱמַר יְהוָה schließt. Der erste Abschnitt enthält die Androhung des all-

---

<sup>1</sup> Biblischer Kommentar über die zwölf kleinen Propheten, Leipzig 1866, 452; vgl. Budde in Studien u. Kritiken 1893, 397. Keil findet weiterhin bei der Untereinteilung der Bußmahnung, daß durch הָיָה 2, 5 die Ankündigung des Völkergerichts und 3, 1 die Gerichtsdrohung über Jerusalem eingeleitet sei. Das stimmt aber nur, wenn man 2, 4 (Drohung gegen die Philisterstädte) nicht zum Völkergericht zählt, sondern als sekundär streicht.

gemeinen Gerichts und führt als Grund desselben die religiöse und sittliche Entartung an. V. 2 und 3 bilden den Eingang; sie weisen auf das große Gericht hin. Veranlaßt ist es durch Götzendienst, Synkretismus (V. 4—5) und Indifferentismus (V. 6), sowie — V. 7 bringt als Zwischensatz und als Schluß der gegen die religiösen Zustände gerichteten Rüge die Nähe des Gerichtes in Erinnerung — durch das antinationale, abergläubische und gewalttätige Treiben der Großen (V. 8—9). Der zweite Abschnitt schildert in wenigen Strichen das Gericht und hebt dessen Nähe und Unabwendbarkeit hervor. Er ist übrigens wiederum, auch äußerlich schon, in zwei Versgruppen gegliedert (V. 10—12 und V. 13—18), deren jede mit יהיה eröffnet wird. In V. 10—12 charakterisiert der Prophet das kommende Gericht durch einzelne Züge, wozu ihm die Erstürmung der Stadt durch ein feindliches Heer die Farben leiht. V. 13 leitet zu einem neuen Abschnitt (V. 14—17) über, der die Nähe des Gerichtstages und besonders die Schrecken desselben betont. V. 18 endlich erinnert an die Unabwendbarkeit des Jahvetages und wendet sich mit dem nochmaligen Hinweis auf seinen allgemeinen Charakter zum Ausgangspunkt (V. 2 und 3) zurück.

Im zweiten Kapitel waltet eine andere Stimmung. Das erste Kapitel kennt nur das drohende Gericht; das zweite hingegen setzt mit einem Bußruf ein, der wenigstens die Hoffnung auf Rettung der Frommen durchklingen läßt (V. 1—3). Nun folgen Prophetensprüche gegen die Philister (V. 4—7), Moabiter und Ammoniter (V. 8—10), und nach einem Zwischensatz (V. 11), der die Bekehrung aller Völker zu Jahve in Aussicht stellt, schließt das Kapitel mit einem Drohwort an die Kuschiten (V. 12) und an den Erbfeind Assur (V. 13—15).

Das dritte Kapitel kehrt zum Thema des ersten zurück. Es ist in seinem ersten Teil (V. 1—13) eine Rede an Jerusalem. Das Gebaren besonders der höheren Stände, der Richter, Propheten und Priester, also der geistigen Führer des Volkes, ruft notwendig Jahves Gericht herab (V. 1—4); denn die Stadt ist unbußfertig geblieben, obwohl Jahves Walten in der

Natur und in der Geschichte eine warnende Mahnung hätte sein können und sollen (V. 5—7). Darum soll über die Völker, einschließlich Judas, ein großes Gericht hereinbrechen (V. 8). Die Verse 9—13 befassen sich mit den Folgen dieses Gerichtes. Die Heiden werden sich zu Jahve bekehren, werden ihm dienen und opfern (V. 9—10). Aus Israel aber soll alle Schuld ausgetilgt werden, und die Guten werden fürderhin in Freude und Frieden leben (V. 11—13). Die Verse 14—20 endlich sind eine Aufforderung an das künftige, neue Israel zu Freude und Jubel ob des von Jahve gewirkten Heils; sie stellen frohe Heimkehr und Vernichtung der Feinde in Aussicht. Jahve wird stark und mild auf Sion als König herrschen, und Israel wird neues Ansehen unter den Völkern gewinnen.

## 2. Zusammensetzung des Buches.

Die einheitliche Zusammensetzung des Buches Sophonias ist jetzt fast allgemein aufgegeben. Über Zahl und Umfang der fremden Bestandteile herrscht aber ziemlich große Meinungsverschiedenheit.

Das erste Kapitel schildert den Tag Jahves als Weltgericht, in das namentlich Juda und Jerusalem hineingezogen werden. Diese Gerichtsdrohung ist in klarer, wohlgeordneter Disposition gehalten. Darum hält dieses Kapitel jeder Kritik stand. Abgesehen von einigen kleineren Glossen, werden nur die Verse 3 b, 6, 11 b c, 13 b, 18 c von mehreren Exegeten beanstandet (s. Kommentar); ferner wird V. 7 von einigen an die Spitze des ganzen Kapitels gestellt. Indes sind als nicht ursprünglich wohl lediglich etliche Glossen auszuscheiden, die sich als Randkorrekturen (s. V. 5 b), als Erläuterungen besonderer Wörter und Ausdrücke (s. V. 4 b, 6 a?) oder auch des Zusammenhangs (s. V. 8 a, 9 a, 12 a) und als Einschub eines Überarbeiters (V. 3 b, 4 b, 17 a) zu erkennen geben.

Wesentlich anders verhält es sich mit dem zweiten Kapitel. Hier scheidet Driver<sup>1</sup> V. 7 c und 11, Oort<sup>2</sup> V. 7—11

<sup>1</sup> The Minor Prophets.

<sup>2</sup> Godgeleerde bijdragen (1865) 812 ff.

aus; Cornill<sup>1</sup>, G. A. Smith und Stärk<sup>2</sup> halten V. 8—11 für unecht; Stade<sup>3</sup> beanstandet V. 1—3 und V. 11; Schwally<sup>4</sup> erhebt Bedenken gegen V. 5—11 und hält über V. 1—4 eine Gewißheit überhaupt nicht für erreichbar; Wellhausen<sup>5</sup> schreibt V. 2 c, 7, 8—11 einem andern Verfasser zu, Nowack<sup>6</sup> V. 2 c, 3, 7 ac, 8—11, 15; ähnlich Marti<sup>7</sup> V. 2 b, 3, 7 ac, 8—11 und Fagnani<sup>8</sup> V. 2 bc, 3, 7 ac, 8—11, 15; Budde<sup>9</sup> verwirft V. 4—15; Beer<sup>10</sup> V. 1—3 (?), 7 ac, 8—10, 15; Baudissin<sup>11</sup> V. 7 ac und 8—11, und van Hoonacker<sup>12</sup> betrachtet V. 7 als Glosse, wie wahrscheinlich auch V. 10 und vielleicht V. 11.

Von diesem Kapitel ist somit kein einziger Vers unbestritten. Sicher ist wohl V. 11 zu beanstanden; er unterbricht den Zusammenhang und erinnert stark an spätere Prophetenschriften (s. Kommentar). Über die Ursprünglichkeit von V. 8—11 könnte man füglich zweifeln. Es wird aber doch ein Drohwort Sophonias' vorliegen (s. Kommentar). Das Erzeugnis einer späteren Überarbeitung dagegen wird V. 7 ac sein. Sekundär ist ferner der Schluß des V. 14, der vielleicht aus den Anfangsworten des folgenden Verses entstanden ist (s. Kommentar). Dazu kommen noch einige erklärende und verdeutlichende Glossen (s. V. 2 ac, 6). Noch mehr dem Propheten Sophonias abzusprechen, liegt kein ausschlaggebender Grund vor. Um als echt gelten zu können, muß eine prophetische Schrift noch nicht auch ein zusammenhängendes Ganze mit fortlaufender

<sup>1</sup> Alttestamentliche Einleitung, Tübingen 1907, 222.

<sup>2</sup> Das assyrische Weltreich 234.

<sup>3</sup> Geschichte des Volkes Israel I<sup>2</sup> (1889) 644 A. 3; vgl. Biblische Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1905, 251, wo V. 3 und 8—11 für nachexilisch erklärt werden.

<sup>4</sup> Zeitschr. f. atl. Wiss. X 165 ff.

<sup>5</sup> Die kleinen Propheten 150 ff.

<sup>6</sup> Kleine Propheten 300 (zureichende Gründe erachtet Nowack nur für die Unechtheit von V. 7 bzw. 8—11 als gegeben).

<sup>7</sup> Das Dodekapropheton 366 f.

<sup>8</sup> The structure 259 ff.

<sup>9</sup> Studien u. Kritiken 393 f.

<sup>10</sup> Realenz. XXI 668.

<sup>11</sup> Einleitung in die Bücher des Alten Testaments (1901) 553 ff.

<sup>12</sup> Petits prophètes.



Gedankenfolge sein. Der Unterschied der Stimmung in diesem Kapitel gegenüber dem ersten kann ganz gut in einer Verschiedenheit der jedesmaligen Situation begründet sein, die das Prophetenwort auslöste. Das eine Mal ist die Seele des Propheten ganz vom Ernste des unvermeidlichen Gottesgerichtes erfüllt, das andere Mal läßt Gott ihn darüber hinaus eine lichtere Zukunft schauen und so die nähere Bestimmtheit des Gerichtes erkennen. Es sind demnach Aussprüche, die der Prophet bei verschiedenen Gelegenheiten getan hat, aneinander gereiht. Selbst wenn sie nicht, wie hier das erste und zweite Kapitel, einander ergänzen würden, brauchte man noch nicht auf verschiedene Autoren zu schließen, solange nicht eine absolute Unvereinbarkeit besteht.

Fast ebenso stark wie beim zweiten Kapitel gehen die Urteile über den Text des dritten Kapitels auseinander. Driver hält V. 18—20 für exilischen Zusatz, vielleicht von der Hand Sophonias', und sieht 3, 9 f gleichfalls für vielleicht jünger an; Oort<sup>1</sup>, Kuenen<sup>2</sup>, Hühn<sup>3</sup>, Cornill, D. H. Müller<sup>4</sup> und Baudissin trennen V. 14—20 ab; Stade<sup>5</sup>, Wellhausen, Marti, Beer und Fagnani lassen das ganze Kapitel später abgefaßt sein, Marti zuerst V. 1—7, dann 8, 11—15, 17—19, endlich 9—10. Auch Schwally verweist es im ganzen Umfang in die nachexilische Zeit. Budde, Nowack und G. A. Smith dagegen halten außer V. 14—20 nur noch V. 9 und 10 für nicht ursprünglich; ähnlich Davidson V. 10 (?) und 14—20.

Fast alle neueren Erklärer kommen somit dahin überein, daß V. 14—20 dem Propheten Sophonias abzusprechen seien, weil sie sich an das tief gedemütigte Jerusalem nach dem Fall wenden. Wenn aber dieser Abschnitt keine Trostrede an das gezüchtigte Israel ist, sondern auf das neue, künftige Israel zielt (s. Kommentar), so kann er ganz gut auch Sopho-

<sup>1</sup> A. a. O.      <sup>2</sup> Historisch-critisch onderzoek 398.

<sup>3</sup> Die messianischen Weissagungen des israelitischen Volkes I, Freiburg 1899, 35 A. 5.

<sup>4</sup> Die Propheten 124.

<sup>5</sup> Theologie des Alten Testaments 251.

nias zum Verfasser haben. Nur V. 19 und 20 scheinen aus späterer Zeit herzurühren, mag man nun, wie es Driver für V. 18—20 tut, annehmen, daß sie Sophonias selbst noch seiner Prophetie hinzugefügt habe, oder auch nicht; dazu kommen noch einige Glossen (z. B. in V. 3 b, 4 a, 5 c, 6 c, 10 a) und Textverderbnisse. Denn auch daß die Verse 9—13 Vorstellungen aus den letzten Jahren des Exils oder aus der Zeit nach demselben widerspiegeln, ist nicht so ausgemacht. Allerdings schließt V. 8 die Bußmahnung mit denselben Worten wie 1, 18 die Gerichtsdrohung. Diese formelle Entsprechung muß aber nicht notwendig auch der Urgestalt der Prophetie geeignet haben. Es können auch Änderungen vorgenommen worden sein, um die Heilsverkündigung (V. 9 ff) von dem Vorausgehenden mehr abzuheben. In der Tat scheint es fast, als ob zwischen V. 8 und 9 eine Lücke wäre<sup>1</sup>, die man als Folge eines solchen Eingriffs ansehen könnte. Ganz richtig urteilt Stärk<sup>2</sup>: „Die Gründe, die gegen die Echtheit von 3, 1—13 vorgebracht werden, beruhen auf unzureichenden sprachlichen Axiomen und hauptsächlich auf den bekannten biblisch-theologischen Konstruktionen der Schule.“

Bezüglich des allgemeinen Ordnungs- und Dispositionsprinzips hat schon Hieronymus<sup>3</sup> darauf hingewiesen, daß sich Sophonias ebenso wie Isaias, Jeremias, Ezechiel und Daniel nach den Gesichtern über Juda mit einem Vaticinium gegen andere Völker wende, „quamquam breviter eodem tamen ordine“. Für die Endredaktion des prophetischen Schrifttums wird bei der klaren Herausarbeitung des Schemas Ezechiel vorbildlich gewesen sein; das Schema selbst geht aber wohl auf die Propheten zurück.

---

<sup>1</sup> Stärk, Das assyr. Weltreich 233.

<sup>2</sup> Ebd. 232.

<sup>3</sup> Migne, Patr. lat. XXV 1362.

## Erster Teil.

### Zeit und Bedeutung des Propheten Sophonias.

#### 1. Die Zeit des Propheten Sophonias.

##### 1. Der Prophet Sophonias.

Die Überschrift zur Prophetie (1, 1) hat uns die Nachricht aufbewahrt, daß das Wort Jahves an Sophonias in den Tagen des Königs Josias (640—608) erging. Diese Angabe kann nicht aus dem Inhalt des Buches erschlossen sein; sie wird deshalb wohl eine gute, alte Tradition bieten, gegen deren Richtigkeit kein begründeter Zweifel am Platze ist. Wenn ferner die Vermutung richtig ist, daß wir in dem Urahn Ezechias des Propheten (1, 1) den König des gleichen Namens zu erkennen haben, so entstammte Sophonias dem Königshause selbst. Mehr wissen wir über ihn nicht. Er wird sonst nirgends erwähnt, wenn auch der Name Sophonias mehrfach im Alten Testament vorkommt<sup>1</sup>. Die von Hieronymus erwähnte

---

<sup>1</sup> Jer 21, 1; 29, 25 29; 52, 24. Zach 6, 10 14. 1 Chr 6, 21; in der Form ספניה: 2 Kg 25, 18 und Jer 37, 3. Der Name bedeutet: „Jahve birgt“ oder „schützt“ (Fürst, Gesenius, Reinke, Schegg [Schutz Gottes], Keil, Knabenbauer, Orelli, Driver usw.), und ist mit ספן gebildet (vgl. Ps 27, 5; 31, 20; 83, 4), das sich im Alten Testament auch als zweiter Bestandteil eines Eigennamens findet (ספניה Nm 34, 25 und ספניה Ex 6, 22. Lv 10, 4). Bei den Karthagern wurde derselbe Stamm gleichfalls zur Bildung von Eigennamen gebraucht, z. B. ספניה (Corpus inscript. semit. Nr 207 371 415). Hieronymus erklärt den Namen im Prolog zu Joel (Migne, Patr. lat. XXV 918): *κεκρυμμένος κυρίου*, h. e. *arcanus Domini* (= ספניה), im Kommentar zu Sophonias 1, 1 (Migne, Patr. lat. XXV 1338) dagegen schreibt er: *Nomen Sophoniae alii speculam* (von ספן spähen), *alii arcanum Domini transtulerunt*; des weiteren gibt Hieronymus noch die Erklärungen: *speculator* (vgl. Is 21, 8; Ez 3, 17; 33, 7; Hab 2, 1) *et arcanorum Domini cognitor* (Ep. ad Paulinum, Migne, Patr. lat. XXII 547) und *abscondens eum* (Lib. interpr. Hebraic. nomenclum, Migne, Patr.

Tradition<sup>1</sup>, daß die in den Buchüberschriften genannten Väter und Großväter der Propheten ebenfalls Propheten waren, ist für uns nicht brauchbar. Das gleiche gilt von dem, was Pseudo-Epiphаний<sup>2</sup> über Sophonias' Herkunft aus dem Stamm Simeon, über seine Wirksamkeit und seinen Tod und die jüdische Schrift יְהוֹשֻׁעַ הַאֲבוֹת<sup>3</sup> über sein angebliches Begräbnis in Geba auf dem Libanon zu berichten wissen. Auch eine Sophonias-Apokalypse war einmal vorhanden. Die wenigen uns erhaltenen Fragmente<sup>4</sup> verraten aber keine Beziehung zur alttestamentlichen Prophetenschrift.

Zur genaueren Datierung der Wirksamkeit Sophonias' innerhalb der Regierungsjahre des Königs Josias geht man jetzt allgemein von der Erwägung aus, daß uns die Äußerungen Sophonias' über Mißstände im Kultus, im öffentlichen und privaten Leben (bes. 1, 4—6 8 9; 3, 1—4) in sehr trübe Zeiten führen. Dadurch wird die Entscheidung für die Jahre vor der Reform unter Josias (621) nahe gelegt<sup>5</sup>. Der Prophet weist außer-

lat. XXIII 831). Nach anderer Deutung wäre יְהוֹשֻׁעַ ein kanaanäischer Gottesname (vgl. Bähgen, Beiträge 22 f und Schrader [Zimmern-Winckler], Die Keilinschriften und das Alte Testament<sup>3</sup>, Berlin 1903, 479).

<sup>1</sup> Migne, Patr. lat. XXV 1338.

<sup>2</sup> Σοφονίας δὲ ὁ προφήτης, οὗτος ἦν ἐκ φυλῆς Συμεὼν ἀπὸ ὄρους Σαραβαθᾶ (einige Handschriften: Βαραθᾶ, Dositheos: Σαβαρθαραμ; vgl. Schwally Zeitschr. f. atl Wiss. X 165) καὶ ἐπροφήτευσεν περὶ τῆς πόλεως Ἱερουσαλὴμ, ὅτι οἰκοδομηθήσεται ἐπιχειρῶντων εἰς μῆκος καὶ πλάτος· καὶ περὶ τέλους ἐθνῶν, καὶ αἰσχύνῃς ἀσεβῶν καὶ περὶ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας. Ἀπέθανεν δὲ ἐν ἀποκαλύψει κυρίου καὶ ἐτάφη ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ μονώτατος. Pseudo-Epiphаний, De vitis prophetarum c. 19 (Migne, Patr. gr. XLIII 412).

<sup>3</sup> Cippi Hebr. ed. J. H. Hottinger, Bibliotheca orient., Heidelberg 1658, 65.

<sup>4</sup> Clemens Alex., Strom. I. 5, 11 (Migne, Patr. gr. IX 116), und erwähnt bei Pseudo-Athanasios, Synopsis Scripturae sacrae n. 75 (Migne, Patr. gr. XXVIII 432. Koptische, von Maspero aufgefundene Bruchstücke s. Stern, Zeitschrift für ägypt. Sprache und Altertum 1886, 115 ff). Vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III<sup>3</sup>, Leipzig 1898, 271 f.

<sup>5</sup> So z. B. Ribera, Calmet, Ewald, Umbreit, de Wette, Strauß, Reinke, Schegg, Duhm, Reuß, Trochon, Kaulen, Knabenbauer, Kayser, Vigouroux, Baudissin (Geschichte des alttestamentl. Priestertums, Leipzig 1889, 212), Budde, Schwally, Cornill (Einleitung 221: ca 630), Nowack, Marti, Beer,

dem auf die Nähe des Gerichtstages hin (1, 7), was der Vermutung Raum gibt, daß ihm die Anzeichen desselben schon sichtbar waren. Dabei denkt man seit C. Fr. Cramer<sup>1</sup> gewöhnlich an die skythischen Reiterscharen, die damals schon längere Zeit die Ruhe in Vorderasien störten und nach Herodot 1, 105 bis Südpalästina vordrangen. Dieser Raubzug der Skythen soll aber nach allgemeiner Annahme wegen der Berufung Jeremias' 627/626, die gleichfalls mit der Skythengefahr zusammenhängen soll, in das Jahr 626 fallen<sup>2</sup>. Sind nun diese wilden Horden wirklich der Feind, der nach Sophonias den Tag Jahves heraufführen soll, so wäre die Gerichtsdrohung des Propheten wohl in das Jahr 627/626 zu setzen. Es wird demnach zu untersuchen sein, ob wir in den Skythen die von Sophonias geschauten Vollzieher der göttlichen Gerichtsdrohung zu erblicken haben, und ob die Schilderung der Zeitverhältnisse notwendig in die Periode vor der Reform Josias' weist.

## 2. Die Skythen.

Ezechiel läßt Jahve sagen, daß in später Zukunft die von ihm in vergangenen Tagen dazu bestellten Nordvölker über Israel kommen sollen (Ez 38, 8), und daß schon früher die Propheten diese Völker als Vollstrecker des Gottesgerichtes an Juda bezeichnet hätten (Ez 38, 17). Ezechiel soll damit bewußt an Äußerungen früherer Gottesmänner über nordische Völker anknüpfen und wahrscheinlich auf Jeremias (1, 14;

---

Hoonacker, Driver, Orelli. In die Zeit nach der Reform versetzen die Prophetie Theodor von Mopsuestia, Maurer, Hävernich, Hitzig, Keil, Delitzsch, Kleinert, Schulz, Beck (Lindenmeyer), Leimbach (Biblische Volksbücher, 4. Hft, Fulda 1908, 93).

<sup>1</sup> Scythische Denkmäler in Palästina 1777; übrigens nach Reuß (Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments<sup>2</sup>, Braunschweig 1890) schon früher v. d. Hardt, Job 134. Anders Hieronymus, Kyrillos v. Alex., Haymo, Strauß (Vaticinia Zephaniae, Berlin 1843, xviii—xxiii), Reinke, Delitzsch (Der Prophet Habakuk, Leipzig 1843, xvii ff), Knabenbauer.

<sup>2</sup> Schwally glaubt, daß der Skytheneinfall in Syrien schwerlich vor 615 erfolgte, und bringt die Prophetie in Beziehung zu einer Expedition der Ägypter, aus der Herod. 2, 157 eine Episode angeführt werde.

5, 15—17; 6, 22 23) und vielleicht auch auf Sophonias (besonders 2, 4—7) Bezug nehmen<sup>1</sup>. Der Feind aus dem Norden, den insbesondere Jeremias schaute, soll nun ein Skythenschwarm sein, der sich über Syrien verheerend nach Süden wälzte. Auch Sophonias soll durch die Annäherung desselben zu seiner Gerichtsdrohung veranlaßt worden sein.

Dieser Raubzug der nordischen Skythen versetzt uns in den jüngeren Wanderstrom indogermanischer Völker, der sich in mehreren Wellen aus der arischen Urheimat in Südosteuropa durch die Pässe des Kaukasus in das Becken des Urmiasees und zuletzt bis Medien und Persien ergoß<sup>2</sup>. Nach assyrischen Nachrichten erschien bereits in den letzten Jahren Sargons (721—705) im Norden von Urartu (Ararat) ein großer arischer Völkerschwarm<sup>3</sup>. Der König von Urartu, wohl Argištiš II., leistete aber erfolgreich Widerstand. Ein Teil der Ankömmlinge, unter denen Gimirrai und Iškuzai (assyrische Schreibung: Aš-gu-za-ai und Iš-ku-za-ai) mit einem Fürsten Bartatua genannt werden<sup>4</sup>, zog an den Wansee und nach Kleinasien, der andere wandte sich nach Man (Manna) im Süden des Urmiasees<sup>5</sup>.

Diese Ereignisse berührt auch Herodot<sup>6</sup>. Er berichtet, daß zu Beginn der Herrschaft des Mederkönigs Kyaxares ein Skythenhaufe unter Führung des Königs Madyes, des Sohnes

<sup>1</sup> Vgl. dagegen Halévy in *Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne*, Paris 1904, 370—375.

<sup>2</sup> Vgl. J. v. Prášek, *Geschichte der Meder und Perser* I 112 ff 141 ff. Schrader (Zimmern-Winckler), *Die Keilinschriften und das Alte Testament*<sup>3</sup>, Berlin 1903, 100 ff.

<sup>3</sup> Vgl. H. Winckler, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, Leipzig 1892, 268 ff.

<sup>4</sup> Gimirrai und Iškuzai sind גִּמִּרְרַי und אִשְׁכּוּזַי (Gn 10, 2 3), die Kimmerier und die damit stammverwandten Skythen der Griechen. אִשְׁכּוּזַי ist nach Winckler (*Altorientalische Forschungen* I 487) Schreibfehler aus אִשְׁכּוּזַי, das ganz dem iranischen Škuša und dem griechischen Σκύθης entspricht. Vgl. dazu noch Fr. Hommel, *Grundriß der Geographie und Geschichte des alten Orients*, 1. Hälfte, München 1904, 210 ff.

<sup>5</sup> Prášek a. a. O. 114 ff; vgl. Winckler a. a. O. 486.

<sup>6</sup> 1, 15 105; vgl. 4, 1 11 ff.



des Protothyes (= Bartatua <sup>1</sup>), die Kimmerier aus Europa vertrieb <sup>2</sup> und dann selbst, ihren Spuren folgend, in Medien einfiel. Der durch uns unbekannte Vorgänge verursachte Einfall dieser Völkerscharen in Asien hat in Wirklichkeit freilich etwa 80 Jahre früher stattgefunden, als Herodot angibt; auch sind Kimmerier und Skythen gleichzeitig nach Asien vorgedrungen.

Die neuen Ankömmlinge suchte nun, wie aus Orakelanfragen unter Assarhaddon (680—668) hervorgeht, ein gewisser Kaštarit, ḫazānu (Vorsteher) einer Stadt Karkašši, mit Mannäern und medischen Scharen zu einem Bund gegen Assyrien zu vereinigen <sup>3</sup>. Wahrscheinlich trug er sich mit dem Plan, die arischen Stämme Mediens zu einem großen Reich zusammenzuschließen. Allein eine Niederlage, die ihm Assarhaddon bei einem Einfall in Assyrien (677/676) bereitete <sup>4</sup>, vereitelte dieses Vorhaben. Die Skythen aber hatten sich in kurzer Zeit Manna, Parsua und den größten Teil des späteren Atropatene unterworfen und gründeten in den Gebirgsländern zwischen Assyrien und dem Kaukasus ein mächtiges Reich <sup>5</sup>. Assarhaddon fand es für klug, die Selbständigkeit der Skythen zu achten, und gab ihrem Fürsten Bartatua sogar seine Tochter zur Frau <sup>6</sup>. Infolge dieser Annäherung zwischen den Assyriern und Skythen wurden letztere von den Kimmeriern getrennt. Diese fielen

<sup>1</sup> Über die Gleichsetzung der Namen s. Winckler a. a. O. 486 ff.

<sup>2</sup> Laut Herodot 4, 12 kamen sie aus der nach ihnen benannten Halbinsel Krim. Westberg dagegen führt in Lehmanns Beiträgen zur alten Geschichte IV 188 ff den Namen auf die Herodot 4, 20 genannten Κρηνοί zurück.

<sup>3</sup> J. A. Knudtzon, Assyrische Gebete an den Sonnengott für Staat und königliches Haus, Leipzig 1893, Bd I (Texte), Bd II (Umschrift und Erklärung); s. Nr 1 2 5 8 11 a und b.

<sup>4</sup> Babylonische Chronik B IV 2: [(amīlu) Gi-mi]r-ri ana Aššur illiku-ma ina Aššur dikū (Die Kimmerier fielen in Assyrien ein und wurden in Assyrien geschlagen). Schrader, Keilinschriftliche Bibliothek II 282. Über den Eindruck, welchen die Skythen in Assyrien machten, s. Schrader a. a. O. 173.

<sup>5</sup> Winckler a. a. O. 484 ff. Knudtzon a. a. O. Nr 29 und 35.

<sup>6</sup> Knudtzon a. a. O. Nr 29.

unter ihrem Fürsten Tiušpa in Hubuškia ein, wurden aber geschlagen<sup>1</sup>, zogen westwärts, wurden 672 von Assarhaddon wiederholt besiegt<sup>2</sup> und dadurch nach Kleinasien abgedrängt.

Madyes, Bartatuas Nachfolger im skythischen Reich, beschritt, durch neuen Zuzug aus Europa verstärkt, wie sein Vater wieder die Bahn der Eroberung, und dieser Abschnitt der Skythenbewegung kommt auch für das Auftreten des Propheten Sophonias in Betracht. Zunächst wandten sich die Skythen gegen Urartu. Der letzte König dieses ehemals so mächtigen Reiches, Šardur III., erbat sich unter freiwilliger Anerkennung der assyrischen Oberhoheit Hilfe von Assurbanipal (668—626). Dieser konnte und wollte sich aber mit den Skythen nicht überwerfen und überließ Urartu seinem Schicksal. Nach der Eroberung dieses Landes ergossen sich die Skythenscharen in verheerenden Raubzügen nach Südwest. Assyrien selbst blieb verschont, nicht aber, trotz des Bündnisses Assyriens mit den Skythen, die unter assyrischer Herrschaft stehenden Gebiete Syriens. Auf diesem Zuge drangen die Skythen bis nach Südpalästina vor, wo sie Psammetich I. (ca 663—610) durch Geschenke zur Umkehr bewog<sup>3</sup>.

Gerade über diesen Teil des Skythenzuges ist bei Herodot in die Harpagidentradition ein Bericht eingereiht, der wohl aus der Tempelüberlieferung von Askalon stammt: Als die Skythen „ins palästinensische Syrien gekommen waren, trat ihnen der ägyptische König Psammetichos entgegen und bewog sie durch Geschenke und Bitten, von weiterem Vordringen abzustehen. Als sie nun auf ihrem Rückmarsch nach Askalon in Syrien kamen, zog der größere Teil, ohne Schaden anzurichten, vorbei, während einige wenige von ihnen zurück-

<sup>1</sup> Assarhaddon-Prisma A u. C coll. 2, 6—8. Schrader, Keilinschriftliche Bibliothek II 128.

<sup>2</sup> Babylonische Chronik B IV 20. Schrader a. a. O. 284. Vgl. Knudtzon, Assyrische Gebete Nr 40 und 43; Winckler, Altorientalische Forschungen II (1901) 27 f.

<sup>3</sup> Zum Skythenzug vgl. besonders Pietschmann, Geschichte der Phönizier (1889) 305; G. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'orient<sup>5</sup> (1893) 513; Krall, Grundriß der altoriental. Geschichte I (1899) 164.

blieben und das Heiligtum der himmlischen Aphrodite (Ištar) plünderten. . . . Diejenigen Skythen aber, die das Heiligtum in Askalon plünderten, schlug die Gottheit dauernd mit der Weiberkrankheit. . . .“<sup>1</sup> Gerade auf eine Verwüstung des süd-palästinensischen Küstenlandes aber nimmt Soph 2, 4 Bezug.

Dieser Sturm, der über die westlichen Grenzländer des Assyrierreiches dahinbrauste, offenbarte die Schwäche des morschen Staatswesens. Eine Provinz nach der andern suchte jetzt das assyrische Joch abzuschütteln. Der Mederfürst Phraortes (um 645—625) zog sogar gegen Ninive, fand aber dabei den Untergang<sup>2</sup>. Als dann sein Sohn Kyaxares (625—585) vor die Mauern Ninives rückte, wurden gerade die Skythen die Retter des Reiches. Assurbanipals Sohn, Assur-ital-ilāni (625—x), bestimmte den Skythenführer Madyes, seine Scharen nach Medien zu werfen, wodurch Kyaxares zum Abzug<sup>3</sup> genötigt wurde. Erst später gelang es ihm, die Skythen zu schlagen und nach der Eroberung Ninives völlig zu vernichten, wahrscheinlich durch einen Sieg bei Zela in Pontos zwischen 599 und 590<sup>4</sup>. Die versprengten Reste der Skythen wandten sich nach Westen<sup>5</sup>; in ihr Gebiet rückten unter medischer Oberhoheit alsbald die Haik' oder Armenier und die Kappadokier.

Laut Herodot<sup>6</sup> soll die Herrschaft der Skythen über „Obrasien“, d. h. über das obere oder östliche Kleinasien, 28 Jahre gedauert haben. Diese Angabe Herodots wird allerdings vielfach für unsicher gehalten<sup>7</sup>. Andere Nachrichten

<sup>1</sup> Herodot 1, 105.

<sup>2</sup> Ebd. 1, 102 103.

<sup>3</sup> Die Angabe Herodots über diese erste medische Belagerung Ninives wird übrigens mit Rücksicht auf eine Notiz des Abydenos (Eusebios, Chron. I 37, ed. A. Schöne, Berlin 1875) und die Prophetie Nahums vielfach bezweifelt. Vgl. J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte<sup>5</sup>, Berlin 1904, 135 A. 2.

<sup>4</sup> Prášek, Geschichte der Meder und Perser I 151 f.

<sup>5</sup> Herodot 1, 16 73; vgl. Prášek a. a. O. 147.

<sup>6</sup> 1, 106; 4, 1.

<sup>7</sup> Vgl. de Saulcy, Chronologie des empires de Ninive, de Babylone et d'Ecbatane (S. 79), wo statt der 28 Jahre nur 8 Jahre angesetzt sind, was auch Lenormant (Lettres assyriologiques I, Paris 1871, 83) im allgemeinen wenigstens billigt.

hierüber besitzen wir indes nicht. Da nun die kriegerischen Unternehmungen der Skythen im Westen des assyrischen Reiches sicher im ersten Jahrzehnt der Regierungszeit Assurbanipals begannen, so wird ihr Zug nach Südpalästina, wenn die Notiz Herodots auch nur ungefähr das Richtige trifft, jedenfalls einige Jahre vor 626 anzusetzen sein<sup>1</sup>. In diesen chronologischen Rahmen fügen sich auch gut einige biblische Angaben.

Es ist uns nämlich 2 Chr 34, 3 ff die Nachricht aufbewahrt, daß Josias die Kultusreinigung im zwölften Jahr seiner Regierung begann und im achtzehnten Jahre mit der Tempelrestauration, bei welcher das deuteronomische Gesetzbuch aufgefunden wurde, beschloß. Wir dürfen aber kaum annehmen, daß diese Reformarbeit, insbesondere die Zerstörung der Götzenbilder und Götzenheiligtümer zumal außerhalb Jerusalems, vor oder auch nur während des Skythenzuges einsetzte. Die Annäherung der Skythen zwang, gegen die Gefahr von außen auf der Warte zu stehen; diese Gefahr war aber geeignet, zur Einkehr zu mahnen, sowie den Entschluß einer Reinigung des Kultus anzuregen und zur Reife zu bringen. In Angriff genommen hat aber Josias die innere Reform wahrscheinlich erst, nachdem die Gefahr, die von außen drohte, sich verzogen hatte. Das zwölfte Jahr seiner Regierung ist aber 628/627; um diese Zeit werden also die Skythen aus Palästina bereits wieder fortgezogen gewesen sein. Durch ihr Erscheinen in Syrien war auch die Furcht vor Ninive, der Zwingburg Vorderasiens, geschwunden. Daher wagte Josias in den nächsten

---

<sup>1</sup> So auch Stärk, Das assyr. Weltreich 165: „Der Zug der Aškuzascharen durch Syrien und Palästina wird von den Chronographen des Altertums auf die Jahre 632 resp. 634 angesetzt. Das wird annähernd das Richtige treffen; denn wenn die Herrschaft der Skythen über das östliche Kleinasien um die Zeit von 650 bis 630 fällt, so müssen sie gegen Ende der Regierung Assurbanipals in Syrien aufgetaucht sein.“ Erbt (Jeremia und seine Zeit, Göttingen 1902, 208 f) dagegen glaubt, daß der Zug „in den Jahren von 625 bis 620 stattgefunden“ hat, und verlegt in diese Zeit die „Skythenlieder“ Jeremias'. E. Nagl (Die nachdavidische Königsgeschichte Israels 338) versetzt den Zug in das Jahr 625.

Jahren sogar einen Zug in die assyrische Provinz Samaria (2 Kg 23, 15 ff; vgl. 2 Chr 34, 6 7), um auch sie vom Götzen dienst zu säubern. Um die gleiche Zeit erhoben sich in Südbabylonien gegen Assyrien die Chaldäer.

Zu alledem stimmt es, daß die Skythengefahr in Juda die Stimme der Prophetie wieder laut werden ließ, was jedenfalls auch mit der kultischen Reformbewegung, vielleicht sogar ursächlich, in Zusammenhang stand. Von Jeremias wird ausdrücklich berichtet, daß an ihn das Wort Jahves im 13. Regierungsjahr des Königs Josias, also 627/626 erging (Jer 1, 2). Es ist ferner sicher, daß das Auftreten und die ersten prophetischen Reden Jeremias' durch die Skythengefahr beeinflusst sind (s. unten); es ist aber auch gewiß, daß die Schilderung, welche die betreffenden Partien des Jeremiasbuches vom heran nahenden Feind geben, doch nicht in allweg auf die Skythen paßt. Deshalb wird gern angenommen, Jeremias habe, als er nach 23jähriger Wirksamkeit (Jer 25, 3) im vierten Jahre Joakims nach der Schlacht von Karkemisch (605/604) seine prophetische Predigt aufzeichnete (Jer 36, 2), an die Stelle der Skythen die Chaldäer treten lassen und so „den veränderten Umständen gemäß das Alte für die Gegenwart wirksam“ gemacht<sup>1</sup>. Wahrscheinlich ist es jedoch, daß Jeremias eben erst nach dem Skythenzug auftrat<sup>2</sup> und demselben lediglich die Farben entlehnte, um den Feind aus dem Norden zu schildern, den er als einstigen Vollstrecker des Gottesgerichtes schaute. Anfangs mag seine Vorstellung über diesen Feind eine mehr allgemeine gewesen sein, bis ihn später die Ereignisse denselben in den Chaldäern erkennen ließen.

Faßt man nun alles zusammen, die Angabe Herodots über die Dauer der Skythenherrschaft einerseits und die Nachrichten der Bibel über den Beginn der josianischen Kultusreform und die Berufung Jeremias' anderseits, so kommt man zu dem Schluß,

<sup>1</sup> J. Wellhausen, Die kleinen Propheten 155.

<sup>2</sup> Auch Erbt (a. a. O. 242 f) setzt die meisten dieser Aussprüche erst in die Zeit nach der Reform Josias'.



daß der Zug der Skythen nach Südpalästina am wahrscheinlichsten wohl um 630 stattfand<sup>1</sup>.

Hat nun Sophonias von den Skythen die Vollstreckung des Gottesgerichtes erwartet? Die Assyrier oder Ägypter können jedenfalls nicht die angekündigten Feinde sein, weil ihnen selbst der Untergang angesagt wird (2, 13 ff), weil insbesondere das assyrische Reich sichtlich dem Untergang entgegenreifte. Noch viel weniger aber kann Sophonias ein kleineres Volk gemeint haben, weil von ihm so gewaltige Kriegstaten nicht zu erwarten stünden. Der Feind, welchen Sophonias schaute, sollte die Philisterstädte zerstören, Jerusalem erobern, Kusch niederwerfen und schließlich die Macht Assyriens brechen. Die Erwähnung der Philisterstädte bringt im Zusammenhalt mit den Angaben Herodots allerdings die Skythen in Erinnerung. Wären aber diese Prophetenworte vor dem Skythenzug gefallen, so hätten sie sich nur an den Städten des Philisterlandes, und auch an diesen nur teilweise, erfüllt (vgl. Jer 47, 1 ff). Juda, mindestens Jerusalem, ist von den Skythen ganz verschont geblieben. Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments erwähnen den Zug überhaupt nicht<sup>2</sup>. Vollends Ninive wurde gerade durch die Skythen gerettet. Marti<sup>3</sup> sieht freilich eben darin einen Beweis, daß diese Prophetenworte „wirklich Weissagung und vor dem Eintreffen der Skythen im südlichen Palästina entstanden sind“.

Die Prophetie Sophonias' scheint indes selbst eine andere Zeitfolge anzudeuten. Soph 1, 18 (vgl. 1, 11) heißt es, daß weder Gold noch Silber vor dem kommenden Gottesgericht retten könne. Es ist dies allerdings ein ziemlich allgemeiner Gedanke, der sich auch Is 13, 17, Jer 4, 30 und wörtlich Ez 7, 19 findet. Allein aus letzterer Stelle kann die Bemerkung

---

<sup>1</sup> So auch S. Oettli, Geschichte Israels bis auf Alexander d. Gr., Calw und Stuttgart 1905, 429 († 630).

<sup>2</sup> Eine Erinnerung an den Skythenzug mag es sein, daß Beth-Schean im Stammgebiet Manasse später Skythopolis hieß (vgl. 2 Makk 12, 29; Jdt 3, 11 [LXX] und ausdrücklich bezeugt Richt 1, 27 [LXX]).

<sup>3</sup> Das Dodekapropheten 358.



bei Sophonias nicht gut geflossen sein<sup>1</sup>; Jer 4, 30 ist inhaltlich und formell doch ziemlich anders geartet, und Is 13, 17 gehört zu einem Abschnitt des prophetischen Buches, der vielleicht erst späterer Zeit entstammt. Zudem sind gedankliche und formelle Anklänge an sich noch kein Beweis der Unechtheit. Es liegt deshalb nicht so fern, bei Soph 1, 18 an konkrete Ereignisse, nämlich an die Erzählung Herodots, zu denken, daß sich die Skythen an der ägyptischen Grenze durch Geld zum Rückzug bewegen ließen<sup>2</sup>. Sophonias will dann sagen, daß er einen Feind erwarte, der sich nicht wie die Skythen mit gleißenden Schätzen befriedigen lasse. Daraus folgt aber, daß Sophonias seine Gerichtsdrohung nicht unmittelbar vor, sondern erst nach dem Skythenzug ergehen ließ. Die Drohung gegen Assur (2, 13—15) macht es des weiteren wahrscheinlich, daß die Gerichtsankündigung Sophonias' in die Zeit nach 625 herabzusetzen ist; denn 625 bestieg in Assyrien Assur-til-ilâni den Thron, der Ninive mit Hilfe der Skythen vor den Medern rettete. Andererseits setzt die Drohung gegen Assur den Bestand Ninives voraus (2, 13) und muß deshalb selbst vor 607 ergangen sein. Jedenfalls können wir bereits so viel sagen, daß Sophonias nicht von den Skythen den Vollzug des göttlichen Strafgerichtes an Juda erwartete, sondern daß er wie Jeremias von der Skythenbewegung nur die Schilderung des gottgesandten Feindes nahm, auf den er in seiner prophetischen Predigt hinwies.

### 3. Der „Rest Ba'als“.

Der Beziehung, in welcher die Prophetie Sophonias' zu außerjudäischen Ereignissen, speziell zum Skythenzug, steht, können wir nur entnehmen, daß die Prophetie selbst wohl nach dem Skythenzug, aber vor dem Fall Ninives entstanden ist. Eine nähere Bestimmung ergibt sich aus der Antwort auf die

<sup>1</sup> Wahrscheinlich ist das Umgekehrte der Fall; s. Kommentar zur Stelle.

<sup>2</sup> Erbt (Jeremia und seine Zeit 208 f 213) findet ein solches Loskaufen, wenigstens der Städte, von den Skythen auch Jer 8, 20 23 und 14, 17 18 angedeutet.

Frage, ob Sophonias vor oder nach der kultischen Reform Josias' gewirkt hat. Anhaltspunkte für die Entscheidung dieser Frage muß in erster Linie die Schilderung bieten, die uns Sophonias von den religiösen und sittlichen Zuständen Judas gibt.

Nun soll das Bild, das uns Sophonias von den Verhältnissen in Jerusalem entwirft (besonders 1, 4—9), sich am besten in die Zeit vor der Reform fügen. Der assyrierfreundliche König Manasse (685—642) hatte während seiner langen Regierungszeit den verschiedensten Kulte Aufnahme gewährt (2 Kg 21, 1—9). Neben dieser Abgötterei und Religionsmengerei ging eine große Vorliebe für ausländisches, besonders assyrisches Wesen einher. Manasses Sohn, Amon (642—641), regierte in demselben Geiste (2 Kg 21, 20—22). Dadurch wird es erklärlich, wie Soph 1, 12 die Bewohner Jerusalems mit einem Wein verglichen werden können, der auf der Hefe ungestört abgelagert sei. Es hatte sie seit langem nichts aus ihrem verweltlichten, sündhaften Treiben und aus ihrem Indifferentismus aufgerüttelt. König Josias war bei seiner Thronbesteigung erst acht Jahre alt (2 Kg 22, 1). Er war demnach für längere Zeit noch zu jung, um seiner besseren Gesinnung bei andern Geltung zu verschaffen. Deshalb macht der Prophet mit seinem Tadel ob des Gebarens der Großen vor der Person des Königs Halt (1, 8 f). Alle diese Umstände sollen die Meinung rechtfertigen, daß die Entstehung der sophonianischen Gerichtsdrohung mehr gegen den Anfang der Regierung Josias' falle.

Indes wissen wir, daß Amon von der „nationalen“, d. h. von der ägyptischen Partei gestürzt wurde. Auf ihrer Seite standen auch Prophetentum und Priesterschaft, deren Leitung der junge König nunmehr anheimgegeben war. Sollte diese Partei nicht schon während der Regentschaft ihren Einfluß in ihrem reformerischen Sinn geltend gemacht und ausgenützt haben? Wäre eine Reinigung Judas nach den Tendenzen der Prophetie und des Priestertums dem unmündigen König nicht eher abzurufen gewesen als möglicherweise später dem selbständigen Mann? Tatsächlich herrschten aber Zustände, die dem Propheten Anlaß zu ernster Rüge gaben. Alle Schwierigkeiten

werden daher auch nicht durch die Annahme beseitigt, Sophonias sei vor der Reform, unmittelbar vor dem Skythensturm aufgetreten. Wäre ferner letzterer wirklich auf das Jahr 626 anzusetzen, sollte dann der Prophet den König, der um diese Zeit doch schon 22 Jahre zählte, wegen seiner Jugend geschont haben? Wohl kaum. Auch wenn der Skythenzug schon gegen 630 stattfand, dürfte man nicht viel anders urteilen. Diese Schwierigkeit schwindet aber bei der Annahme, daß Sophonias gegen den König wohl deshalb keine Anklage erhob, weil seine fromme Gesinnung allgemein bekannt war. Das gilt aber nicht bloß für die Zeit vor der Reform, sondern auch, eigentlich noch viel mehr, für die Zeit nach der Reform. Damit harmoniert völlig, daß sich auch bei Jeremias kein Ausspruch gegen Josias findet, während Joakim (22, 13—19) und Jechonias (22, 24—30) die schärfste Rüge erfahren und für die allgemeine Verderbnis verantwortlich gemacht werden.

In die Zeit nach der Reform führt uns auch Soph 1, 4, wo Jahve spricht: „Wegtilgen will ich den Rest Baals.“ Der Text dieser Stelle wird von vielen Erklärern angezweifelt (s. Kommentar); sie lesen dafür: „Wegtilgen will ich den Namen Baals.“ Im Grunde beruht die Bevorzugung der letzteren Lesart aber auf dem Gedanken, daß ein Rest Baals in Juda nach der Reform ähnlich überraschen muß wie des Sophonias düstere Beurteilung der sittlichen Zustände Judas. Die erstere Lesart ist aber gut bezeugt. Läßt sich daher zeigen, daß aus der Zeit bald nach der Reform auch von anderer Seite Klagen laut werden, die mit den Angaben des Propheten Sophonias über die religiösen und sittlichen Zustände Judas übereinstimmen, so wird man beim „Rest Baals“ bleiben und die Gerichtsdrohung des Propheten erst in die nächsten Jahre nach 621 setzen.

In religiöser Hinsicht eifert Soph 1, 4—6 gegen Baalsanbetung und Verehrung des Himmelsheeres, gegen Indolenz und Indifferentismus, die sich überhaupt nicht um Jahve kümmern und durch die Leugnung der Vorsehung nach der Anschauung der Alten praktisch dem Atheis-

mus 'gleichkommen, und gegen religiösen Synkretismus, der es mit dem Jahveglauben für vereinbar hält, neben Jahve noch andere Götter wie Milkom zu verehren.

Bezüglich des Baalskultes brauchen wir nicht ausschließlich an den eigentlichen Baalsdienst zu denken; es wird damit auch der vielfach in Formen des Baalsdienstes geübte Jahvekultus gemeint sein. Eine solche Kultmischung wird schon durch den von Sophonias gerügten Übelstand nahe gelegt, daß es nicht für Unrecht galt, als Jahveverehrer zugleich bei Milkom zu schwören. Letzterer ist der Gott der Ammoniter, dessen Kult schon Salomon nach Jerusalem verpflanzte (1 Kg 11, 5 33). Er ließ ihm, zunächst allerdings zur Benützung für seine ammonitische Frau, einen Altar errichten (1 Kg 11, 7). Wir wissen freilich sonst nichts von der Verehrung des ammonitischen Nationalgottes in Juda. Sie wird aber doch fortbestanden haben und wahrscheinlich unter Manasse, wie aller Götzendienst, wieder mehr als sonst gepflegt worden sein, weil wir ausdrücklich erfahren, daß erst Josias den Altar dieses Gottes zerstören ließ (2 Kg 23, 13). Es ist deshalb nicht notwendig, mit Schwally<sup>1</sup> anzunehmen, daß sich Soph 1, 5 auf den Melekkult bezieht. Der Name des Gottes Milkom ist freilich allem Anschein nach eine dialektische Nebenform von Melekh<sup>2</sup>; gleichwohl ist Milkom ein von Melekh zu unterscheidender Gott. Dies geht daraus hervor, daß sich die Kultstätte des ersteren auf dem Ölberg befand (2 Kg 23, 10 13), während man dem Melekh im Tale Ben Hinnôm (Jer 32, 35) opferte<sup>3</sup>.

In der gleichfalls durch Manasse in Juda eingeführten Verehrung des Himmelsheeres (2 Kg 21, 3), d. h. der Sonne,

<sup>1</sup> Das Buch Ssefanjá, in Zeitschr. f. atl Wiss. X 214.

<sup>2</sup> P. M. J. Lagrange (Études<sup>2</sup> 99 A. 3) ist geneigt, die Endung in מלכ für Mimation zu halten, wie sich dieselbe auch in südarabischen Namen findet. Vielleicht, meint er, besaßen die Ammoniter eine der südarabischen ähnliche Schrift, so daß מלכ dann lediglich Umschrift wäre. Er verweist aber auch noch auf den südarabischen Gott 'Amm und bringt die Erklärung in Vorschlag: מלכ + א = „Amm ist König“.

<sup>3</sup> Vgl. Baethgen, Beiträge 15.

des Mondes, der Tierkreisbilder und anderer Gestirne (vgl. 2 Kg 23, 5; Dt 17, 3), erkennen wir die kultische Betätigung der babylonischen Astralreligion, welche die Gestirne als Offenbarungen der Gottheit faßte. Geopfert wurde den Gestirnen gern zur Nachtzeit auf den flachen Dächern (vgl. 2 Kg 23, 12; Jer 19, 13; 32, 29)<sup>1</sup>. Altäre für diesen Kultus befanden sich aber auch im Tempelhof (2 Kg 23, 4 11 12).

Im Zusammenhang mit diesen religiösen Mißständen tadelt Sophonias auch mehrere bedenkliche Erscheinungen im öffentlichen und privaten Leben. Die Großen des Reiches, in erster Linie die Glieder der Hofgesellschaft, stecken voll Aberglauben, machen sich aber kein Gewissen aus Unrecht (1, 9) und rücksichtsloser Ausnützung ihrer Macht (3, 3). Die vornehme Welt hat die Einfachheit der nationalen Art daran gegeben und huldigt ausländischem Luxus (1, 8). Die geistigen Führer des Volkes vergessen auf ihre Pflicht. Die Richter sind habgierig (3, 3); die Propheten verkünden nicht Jahves Wort, sondern lassen sich von den Wünschen der Menge bestimmen; die Priester entweihen das Heiligtum (3, 4). Die Folge ist allgemeine Irreligiosität, Gleichgültigkeit und Unbußfertigkeit (3, 1 2).

Dieses Bild, das Sophonias von den religiösen und sittlichen Zuständen Judas entrollt, ist allerdings in so düstern Tönen gehalten, daß es kurz nach 621 fast unmöglich erscheint. Aber es ist doch zu bedenken, daß der Prophet nicht die Aufgabe und auch nicht den Willen hat, die herrschenden Zustände zu beschönigen, daß er vielmehr infolge seines Berufes gleich dem Prediger in der Schilderung der Zeitverhältnisse die Schatten stärker hervorhebt als das Licht. Finden wir ferner anderswo ähnliche Klagen aus dieser Zeit, so müssen wir eben annehmen, daß die Reform doch nicht so durchgreifend gewirkt hatte. Hierbei kommen mehr die kultisch-religiösen Schäden in Betracht als die sittlichen, weil die Vorwürfe des

---

<sup>1</sup> Schrader (Zimmern-Winckler), Die Keilinschriften und das Alte Testament<sup>3</sup> 601.



Propheten in letzterer Beziehung zu allgemein sind und Klagen enthalten, die von den Propheten immer wieder in gleicher Weise erhoben werden.

Jer 5, 13 lesen wir aus der Zeit nach der Reform eine Spottrede des Volkes gegen die wahren Propheten: „Die Propheten werden zu Wind, und das Wort ist nicht in ihnen.“<sup>1</sup> Jeremias kämpfte demnach nicht als der einzige Prophet für die Reinheit des Jahvekultus und die Besserung der Sitten, und einer derjenigen, die mit und neben ihm für Jahve eintraten, wird wohl Sophonias gewesen sein.

Nun finden sich Jer Kap. 2 und 3 Klagen über religiöse Mißstände in Juda aus der Zeit nach der Reform. Diese Aussprüche Jeremias' mögen immerhin etwas später zu datieren sein als die Gerichtsrede des Sophonias, werden aber doch auch früher anzusetzen sein als etwa in die letzten Jahre Josias' oder zu Beginn der Regierung Joakims<sup>2</sup>, wenn sie auch erst später aufgezeichnet wurden. Der Prophet weist in diesen Sprüchen Juda zürnend auf das religiöse Beispiel fremder Völker hin. Kein Volk vertauscht seine Götter, die doch nichts sind. Jahves Volk aber hat seine Herrlichkeit gegen Ohnmacht eingetauscht (Jer 2, 11); denn es hat Jahve, seinen Gott, verlassen (2, 19) und ist andern Göttern nachgegangen (11, 1—10; nach Erbt<sup>3</sup> aus der Zeit bald nach der Reform). Wie das Volk von alters her Jahves Joch zerbrach, so streckt es sich auch jetzt „auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum hurend hin“ (2, 20). Der Prophet läßt Jahve zu Israel

<sup>1</sup> Vgl. Erbt, *Jeremia und seine Zeit* 242 f; dagegen Giesebrecht, *Das Buch Jeremia*<sup>2</sup> (Handkommentar zum Alten Testament III 2), Göttingen 1907, 33 f.

<sup>2</sup> „Die sämtlichen Sprüche (2, 10 ff) dürften einige Jahre nach der Durchführung der Reform abgefaßt sein“ (Erbt a. a. O. 236). A. a. O. 242 f macht Erbt besonders geltend, daß die Kap. 5 geschilderte Geschäftigkeit nach unmittelbar vorausgegangenen schweren Tagen (Jer 5, 3) nicht gut in die Zeit nach der Verbannung Jechonias', wohl aber in die Zeit nach dem Skytheneinfall passe. Außerdem schien der durch die Reform mit Jahve geschlossene Bund Frieden und Sicherheit zu verbürgen, auf die man blindlings baute (Jer 5, 12).

<sup>3</sup> A. a. O. 138 ff.



sagen: „Wie magst du sprechen: ich habe mich nicht befleckt, den Bealim bin ich nicht nachgefolgt; sieh doch deinen Weg im Tale; erkenne, was du getan, eine leichtfüßige Kamelein, hin- und hereilend in ihrem Lauf“ (2, 23). Das Volk wendet Jahve den Rücken zu und nicht das Antlitz (2, 27; vgl. 3, 11—13). „Soviel deine Städte, soviel sind deine Götter, o Juda“ (2, 28)<sup>1</sup>. Speziell rügt Jeremias die Verehrung Baals (7, 2) und der Himmelskönigin und andern Götzendienst (5, 7; 7, 17 18), sowie das Schwören bei den Götzen (5, 2 7; 12, 16). Die führenden Stände: Könige, Fürsten, Priester und Propheten, vernachlässigen ihre Pflichten (2, 26). Die Priester fragen nicht, wo Jahve ist, und die Propheten weissagen durch Baal (2, 8; vgl. 6, 13). Stehlen, Mord, Ehebruch, Meineid (6, 6; 7, 9), Unterdrückung der Armen und unrechtmäßige Bereicherung (5, 27 28; 6, 6) sind betäubende Erscheinungen im Volksleben. Dabei ist jede Mahnung fruchtlos (2, 33; 7, 28; vgl. Soph 3, 2). Das Volk ist widerspenstig (4, 17; 5, 23) und unbußfertig; es hört nicht auf Gott und nimmt keine Zucht an (7, 28; vgl. Soph 3, 7); es lebt in vermessener Gleichgültigkeit dahin (5, 12) und kennt keine Scham (3, 3; 6, 15; 8, 12; vgl. Soph 2, 1). Kurz, vom gegenwärtigen Geschlecht gilt: „Mein Volk vergißt mich ungezählte Tage“ (2, 31 32).

Die Religions- und Sittenschilderung des Propheten Jeremias ist somit dieselbe wie bei Sophonias. Sie ist nur noch düsterer gehalten. Das erklärt sich daraus, daß sie wohl etliche Jahre jünger ist. Daß aber schon gegen Ende der Regierung Josias', also etwa ein Dezennium nach der Reform, plötzlich ein so tiefer sittlicher und namentlich religiös-kultischer Verfall eingetreten wäre, wie ihn Jeremias uns zeigt, ist schwer verständlich, wenn die Reform selbst so gründlich war, daß sie allen Götzendienst hinwegfegte. Wir werden vielmehr annehmen müssen, daß der Erfolg der Reform

<sup>1</sup> Vgl. Jer 11, 13, wo Erbt (a. a. O. 260) liest: *מספר ערי־אלהיד*. יהודה שמחם מזבחות לקטר לבצל. Nach der Zahl deiner Städte sind deine Götter, Juda, habt ihr Altäre errichtet, dem Baal zu räuchern.

keineswegs ein so durchgreifender, sondern ein mehr äußerlicher war, daß die tief sitzende religiöse und sittliche Verderbnis durchaus nicht bis auf die Wurzel ausgerottet wurde und deshalb nach dem ersten Gesetzeseifer alsbald wieder zu Tage trat. Nach alledem bedeutete die Reform somit keinen völligen Umschwung und deshalb auch bloß einen Aufschub des Verderbens. Jahves Zorn dauerte fort. So urteilt auch der Verfasser der Königsbücher (2 Kg 22, 14 ff; 23, 26 27).

In dieser Erkenntnis hofft auch Sophonias auf keine durchgreifende Besserung Israels mehr; jeder Optimismus in dieser Hinsicht ist ihm fremd. Diese Verzweiflung an jedem gründlichen Umschwung wird in der Zeit nach der Reform erklärlicher als in jenen Jahren, da die ersten Maßnahmen Josias' bessere Zeiten anzubahnen schienen. Der Seherblick des inspirierten Propheten erkannte, daß selbst die von Josias so ernstlich betriebene Durchführung der deuteronomischen Gesetzgebung die Seele des Volkslebens nicht umzuwandeln vermochte, daß infolgedessen die Katastrophe unabwendbar war. Ganz ähnlich ließ ja diese Entwicklung der Dinge später auch in Jeremias, dem Zeitgenossen des Sophonias, den Gedanken reifen, daß er für dieses Volk nicht mehr um Gnade bitten könne (Jer 14, 11 ff).

Demnach überrascht es nicht, daß Sophonias nur einen kleinen Kreis von Frommen kennt (2, 3). So wird auch der Vergleich Soph 1, 12 noch mehr gerechtfertigt; denn weder der Skythensturm, der zwar ohne Schaden, aber doch als Warnungszeichen in der Nähe vorüberbrauste, noch eine Volksbewegung wie die Reform vermochte die Gleichgültigen aufzurütteln. So erklärt sich auch ganz gut die immerhin auffällige Tatsache, daß der fromme Josias nach der Auffindung des Gesetzbuches, um Jahve zu befragen, nicht zu Sophonias schickte<sup>1</sup>, noch dazu, wenn derselbe königlichen Geschlechtes war, sondern zur Prophetin Hulda (2 Kg 22, 12 ff). Sophonias

<sup>1</sup> Jeremias kommt wohl nicht in Betracht, weil er seine Prophetien erst im 23. Jahre Josias' aufzuzeichnen begann; er war nach seiner ersten Wirksamkeit wieder vom Schauplatz des öffentlichen Lebens abgetreten.

war nicht etwa aus der Öffentlichkeit bereits wieder zurückgetreten (Schegg) oder schon gestorben (Orelli), sondern war noch nicht als Prophet aufgetreten.

#### 4. Sophonias und das Deuteronomion.

Die Frage, ob Sophonias vor oder nach der josianischen Reform wirkte, wäre natürlich gelöst, wenn er deutlich auf das Deuteronomion oder die Auffindung des deuteronomischen Gesetzbuches unter Josias Bezug nähme. Da dies jedoch nicht der Fall ist, kann es sich nur um Andeutungen handeln, denen selbstverständlich eine durchschlagende Beweiskraft nicht zukommt.

Es ist aber immerhin bemerkenswert, daß die Prophetie des Sophonias nicht das Geringste enthält, auch nicht in Hinsicht auf die kultischen Verhältnisse, was sich nicht in den Vorstellungskreis des Deuteronomions fügen würde. Außerdem wird Soph 3, 4 den Priestern der Vorwurf gemacht, daß sie gegen die Thora freveln. Selbst Duhm<sup>1</sup> gesteht, daß dieser Vorwurf das Deuteronomion wenigstens anmelde. Zumeist wird „Thora“ an dieser Stelle freilich als mündliche Unterweisung des Volkes in der rechten Lebensführung gefaßt (vgl. Agg 2, 11 ff; Mal 2, 7 8). Die mündliche Belehrung kann sich aber an eine schriftliche Norm anschließen. So lesen wir denselben Vorwurf mit den gleichen Worten Ez 22, 26: „Seine (Jerusalems) Priester freveln gegen meine Thora und entweihen meine Heiligtümer; zwischen heilig und profan machen sie keinen Unterschied, und über den Unterschied von unrein und rein geben sie keine Belehrung; vor meinen Sabbathen aber verschließen sie ihre Augen, so daß ich entweiht werde in ihrer Mitte.“ Hier ist aber sicher ein geschriebenes Gesetz vorausgesetzt (vgl. Ez 7, 26; 44, 23). Geschriebene Thoroth scheinen sogar schon in viel früherer Zeit nachweisbar. Os 8, 12 lesen wir: „Schreibe ich ihm (Ephraim) meine Weisungen noch so zahlreich auf, wie die eines

<sup>1</sup> Die Theologie der Propheten 224.

Fremden werden sie geachtet.“<sup>1</sup> Os 4, 6 wird gegen die Priester der Vorwurf erhoben, daß sie die Thora vergessen haben. Diese Thora wird man sich als sittlich religiöses Gesetz zu denken haben, weil der Prophet 4, 1—3 über Israel klagt, daß „keine Treue und keine Liebe und keine Gotteserkenntnis im Lande ist: sie schwören falsch, morden und stehlen und brechen die Ehe; sie üben Gewalttat, und Blutschuld reiht sich an Blutschuld.“ Welcher Art diese Thora des näheren war, wissen wir freilich nicht; aber die aufgezählten Vergehen erinnern lebhaft an den Dekalog.

Die Möglichkeit ist also immerhin gegeben, daß sich Sophonias gleichfalls auf ein geschriebenes Gesetz beziehe. In erster Linie wird man dabei an das Deuteronomion denken, zumal sich sonstige Anklänge an dasselbe namhaft machen lassen. Wenn z. B. Soph 1, 16 der Tag Jahves ein „Tag der Trompeten und des Kriegslärmes wider die befestigten Städte und wider die hohen Zinnen“ genannt wird, so erinnert das sehr an Dt 28, 52, wo es von dem fremden Volk, mit dem Jahve Israel droht, heißt: „Es belagert dich in allen deinen Wohnorten, bis überall in deinem Lande deine hohen und festen Mauern gestürzt sind, auf die du dein Vertrauen setzest.“ Eine ähnliche Beziehung besteht zwischen Soph 1, 13 und Dt 28, 39, wenngleich hier Am 5, 11 näher liegt (Orelli). Auch Soph 1, 17 kann den Eindruck erwecken, daß dem Propheten Dt 28, 28 29 vorgeschwebt habe. Endlich scheint noch eine solche Berührung zwischen Soph 3, 5 und Dt 32, 4 zu obwalten. Daß Soph 3, 19 an Dt 26, 19 erinnert, kommt hier nicht mehr in Betracht (siehe Kommentar); noch weniger, daß Soph 3, 13 auf Lv 26, 6 zurückweist.

### 5. Jahves Opfergäste.

Jeremias kündigt dem unbußfertigen Juda an: „Sieh, ich bringe über euch ein Volk von ferne, Haus Israel, spricht

<sup>1</sup> Vgl. P. Vetter, Theologische Quartalschrift LXXXIII (1901) 188 ff.

Jahve; ein altes Volk ist es, ein Volk aus der Vorzeit ist es, ein Volk — du verstehst seine Sprache nicht, und weißt nicht, was es redet. Sein Köcher gleicht einem geöffneten Grab; sie alle sind Helden. Und es verzehrt deinen Schnitt und dein Brot [sie verzehren deine Söhne und deine Töchter], es verzehrt deine Schafe und deine Rinder, es verzehrt deinen Weinstock und deinen Feigenbaum, es verwüstet deine festen Burgen, auf welche du vertraust, durch das Schwert“ (Jer 5, 15—17). Ähnlich Jer 6, 22 23: „So spricht Jahve: Sieh, ein Volk kommt aus dem Land des Nordens (vgl. 4, 6), und ein gewaltiges Reich regt sich von den Enden der Erde. Bogen und Wurfspieß führen sie, grausam sind sie, ohne Erbarmen; ihr Ansturm braust wie das Meer, und auf Rossen reiten sie, gerüstet wie ein Mann zum Kriege wider die Tochter Sion.“ Oder Jer 4, 13: „Sieh, wie Wolken steigt er herauf und wie Sturmwind sind seine Wagen, schneller als Adler sind seine Rosse. Weh uns! wir sind vernichtet.“ Vgl. noch Jer 6, 1 ff und 8, 16 ff.

Jeremias weissagt hiernach, daß ein feindliches Volk in Juda eindringen, das Land verheeren und so an demselben Jahves Gericht vollziehen werde. Als Beweis der besondern Stärke dieses Volkes nennt der Prophet dessen Herkunft aus weiter Ferne, dessen hohes Alter und dessen barbarische und daher unheimliche Sprache. Das erste Moment paßt allerdings zu den Skythen. Es ist aber doch zu erwägen, daß Is 5, 26 auch die Assyrier „ein Volk aus der Ferne“ genannt werden, und daß nach Jer 13, 20 und 31, 8 die Babylonier „aus einem Lande des Nordens“ (vgl. Zach 2, 10; 6, 8) und „von den Enden der Erde“ kommen. Es müssen also nicht gerade die Skythen gemeint sein. Ebensowenig wird dies durch die Gesamtschilderung des feindlichen Volkes nahe gelegt; denn Hab 1, 5—11 ist die Schilderung der Chaldäer ganz ähnlich gehalten. Das hohe Alter aber, das dem fremden Volk beigelegt wird, deutet eher nach Babylonien, und der Hinweis auf die barbarische Sprache steht dem wenigstens nicht entgegen (vgl. Is 28, 11; 33, 19).



Dem Propheten Jeremias schwebten demnach wohl die Babylonier bzw. die Chaldäer vor. Der Heranmarsch der Skythen hat offenbar auch in Juda großen Eindruck gemacht. Tatsächlich war er ein Glied, wenn auch nur ein Teilglied, einer großen Völkerbewegung, die rings um Assyrien in Fluß gekommen war. Daher erschienen die Skythen auch den judäischen Propheten als Vorboten eines Sturmes, der eine neue Zeit einleiten sollte, als Ankündigung großer Umwälzungen, die sich im Norden vorbereiteten. Die Gottesmänner, die in Judäa auf der Warte standen, werden aber wohl auch erkannt haben, daß die undisziplinierten, wilden Horden der Skythen nicht im stande seien, eine nachhaltige Umgestaltung in der vorderasiatischen Völkerwelt hervorzubringen, daß das Unheil sich vielmehr von Babel aus zusammenziehe.

Die Chaldäer, welche sich gegen Assyrien erhoben, unter Nabopolassar (625–605) das neubabylonische Reich gründeten und Ninive stürzten, waren für die Judäer ein neues Volk, das jetzt auf den Schauplatz der Geschichte trat. An sie denkt wohl auch Sophonias. Der Prophet sieht, wie sich ihre Macht schnell entwickelt und immer bedrohlicher für die Nachbarländer wird, selbst für Assur, dessen Macht Juda wiederholt schmerzlich hatte fühlen müssen. Die Chaldäer werden nach der Überzeugung des Propheten Sophonias das Gottesgericht an Juda, aber auch an Assur vollstrecken. Sie sind die Opfergäste, die Jahve bereits zum Opfermahl geladen hat (1, 7). Dieses Opferfest Jahves schildert der Prophet aber in Bildern, welche die schreckensvollen Beobachtungen während des Skythenzuges seiner Vorstellung boten. Ähnlich wird auch heutzutage ein Schriftsteller die Schilderung eines künftigen kriegerischen Ereignisses, wie eines Feldzuges oder einer Schlacht, im Grunde nach den letzten derartigen Begebenheiten der Vergangenheit formen.

Die Geschichte hat dem Propheten Sophonias recht gegeben. In seiner Predigt zeigen sich aber auch bereits Elemente, die später (s. Ez 38 und 39; vgl. Joel 2, 20) den Feind aus dem Norden, dessen Erscheinen den großen Tag Jahves



einleitet, zum apokalyptischen Begriff werden ließen<sup>1</sup>. So wird es auch erklärlich, weshalb der prophetischen Darstellung des Sophonias die konkreten Züge fehlen, weshalb der Feind nicht ausdrücklich genannt ist. In diesem Sinne ist es richtig, wenn Hoonacker<sup>2</sup> urteilt: „Il est possible que le prophète ne se rendait lui-même pas compte distinctement d'où viendrait la catastrophe.“ Zu beachten ist außerdem, daß zu der Zeit, da Sophonias als Prophet auftrat, einerseits der Skythenzug schon etwa ein Jahrzehnt der Vergangenheit angehörte und anderseits die Macht der Chaldäer noch nicht zur vollen Entfaltung gekommen war. Kurz, Sophonias erwartete einen gewaltigen, von Jahve gesandten Feind aus dem Norden, der den Tag Jahves heraufführen und die damit zusammenhängende Wendung im Geschehniß Israels und auch der Heidenwelt bewirken sollte. Die Zeitumstände mögen in ihm aber auch die Vorstellung angeregt haben, daß zwischen diesem Feind und den aufstrebenden Chaldäern Beziehungen obwalten.

## 2. Der religionsgeschichtliche Gehalt des Buches.

Dem Umfang nach ziemlich unscheinbar, ist das Buch des Propheten Sophonias inhaltlich doch keineswegs gering zu werten. Allerdings zeigt es in Gedanken und Ausdrucksformen mitunter starke Anlehnung an andere Prophetenschriften, besonders an Isaias und Jeremias; man braucht aber deshalb doch nicht anzunehmen, es sei das Buch, teilweise mehr oder minder mechanisch, aus andern Prophetenstellen zusammen-

---

<sup>1</sup> Ähnlich schon Jer 4, 23—26; der Prophet sieht das Chaos der Urzeit (Gn 1, 2) zurückgekehrt. Die Zeitereignisse dienen ihm zur apokalyptischen Ausmalung der Gerichtskatastrophe; mit diesen Ereignissen fließen aber die alten Überlieferungen von den Schrecken der Endzeit zusammen. Diese Schrecken brechen vom Norden herein, der nach apokalyptischer Vorstellungsweise Sitz des Unheils ist. Das Bild stammt gewiß aus früherer Zeit; der Prophet hat nur daran angeknüpft (vgl. Jer 1, 13 ff)

<sup>2</sup> Les douze petits prophètes 508; vgl. auch Schegg, Die kleinen Propheten 161.

geschweift<sup>1</sup>. Es sind lediglich einzelne Gedankenreihen der vorausgehenden Prophetie zu einem einheitlichen Bild gestaltet, an dem besonders der universalistische Zug stark hervortritt.

### 1. Jahve und sein Volk.

Jeremias spricht den Gedanken aus, daß Jahve die ganze Welt geschaffen habe und deshalb auch das Recht besitze, die ganze Welt zu regieren (27, 5 6). In der gleichen Weise ist Jahve auch für Sophonias der Weltregierer, dessen Vorsehung über der ganzen Natur und über allen Völkern waltet. Es gehört zu seinem Wesen, wie das Gleichgewicht in der Natur zu erhalten, so den Lauf der Geschichte zu lenken (3, 5 f); deshalb heißt er gerecht.

Besonders großartig ist dieser Gedanke Is 40, 12—26 (vgl. Is 45, 21; 64, 2) ausgeführt. Es geht aber doch nicht an, daraus mit Schwally und Marti zu folgern, daß die Vorstellung von Jahve, der seinen Verpflichtungen nachkomme und die Naturordnung aufrecht halte, somit seine Leistungen erfülle, Deuteroisaias voraussetze. Jer 12, 1, wo Jahve gleichfalls צדיק genannt wird, ist keineswegs sekundär (Schwally, Duhm), sondern stammt wohl aus der ersten Zeit des Völkerpropheten<sup>2</sup>; auch Ex 9, 27 und Kgl 1, 18 bilden eine Instanz gegen diese Behauptung<sup>3</sup>, selbst wenn man von Dt 32, 4, weil meist der letzten Periode des Exils zugewiesen, absehen will. Daher überrascht es nicht, daß eine Vorstellung, die an sich nicht neu ist, bei Sophonias besonders stark hervorgehoben wird<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Ed. Reuß, Das Alte Testament 224: Lesefrüchte aus Amos, Jesaja und Micha. Vgl. dagegen Schegg (a. a. O. 167), der ganz richtig darauf hinweist, daß bei den jüngeren Propheten die fleißig gelesenen älteren Prophetenschriften unwillkürlich formbildend wirken mußten.

<sup>2</sup> Siehe Erbt, Jeremia und seine Zeit 174.

<sup>3</sup> Siehe Budde, Studien und Kritiken 1893, 398.

<sup>4</sup> Vgl. Kautzsch, Die Derivate des Stammes צדיק im alttestamentlichen Sprachgebrauch, Tübingen 1881; Smith, Prophets<sup>2</sup> 389, n. 12; Wildeboer, Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft XXII (1902) 167—169.

Als der Gerechte übt Jahve sein Gericht über die Völker und zwingt sie zur Anerkennung seiner Macht; im Gericht offenbart er seine Gerechtigkeit. Er straft nicht zu Unrecht; auch ist nicht die Strafe, sondern die Besserung der höhere Zweck seiner Weltregierung (3, 8 ff). Dadurch bewährt sich der gerechte auch als gütiger und hilfreicher Gott (3, 16 ff; vgl. Is 45, 21), der seine Pläne verwirklichen muß, wenn er sich nicht selbst aufgeben will (3, 5; vgl. Is 51, 8), der sich aber auch von allen finden und erkennen läßt. So erweist sich Jahve durch seine Gerechtigkeit als heilig. In dieser seiner Vollkommenheit steht er unendlich weit vom Menschen ab; darum haßt er die Sünde und straft sie, darum bleibt er sich auch gleich in der Liebe zu dem einmal erwählten Volk, darum eifert er für seine eigene Ehre und für sein Volk (3, 8 17).

Trotz dieser gnädigen Erwählung ist das Verhältnis Jahves zu seinem Volk Israel kein unbedingtes, sondern wie bei Amos und Jeremias ein sittlich bedingtes (vgl. Jer 7, 5 7). In der Zukunft steht drohend das Gericht Jahves, das über das sündige Volk hereinbrechen soll. Nur ernstliche Besserung kann es vielleicht abwenden (2, 1 2). Sophonias kennt nicht eine absolute, vom sittlichen Zustand Israels unabhängige Unverletzlichkeit Jerusalems. Ob Jerusalem als Wohnsitz Jahves untergehen soll oder nicht, das hängt vom sittlichen Verhalten Israels ab (3, 6 7). In solchen Gedankengängen zeigt sich, daß des Sophonias Gottesvorstellung durchaus sittlichen Charakter trägt.

Der Prophet weiß freilich, daß Jahves Gericht unabwendbar ist (Kap. 1), weil jede Hoffnung auf Besserung des Volkes trügt (3, 7 8). Gleichwohl wird Israel nicht ganz untergehen. Das Volk als Ganzes ist verderbt und verloren. Es lebt in ihm aber doch noch ein kleiner Kreis von Frommen; diese sollen geborgen werden (2, 3). Sie bilden den heiligen Rest, von dem schon Isaias die Erneuerung Israels erwartete. P. Kleinert<sup>1</sup> macht ferner darauf aufmerksam, daß die älteren

<sup>1</sup> Die Propheten Israels in sozialer Beziehung, Leipzig 1905, 71.

Propheten, selbst wo sie für diese unterdrückten Frommen eintreten, „immer das ganze Volk anreden und von jenen in der dritten Person sprechen“. Bei Sophonias aber begegne uns zuerst die Erscheinung, daß er, die Menge der gleichgültigen Gottlosen preisgebend, sich diesen Geringen selber zuwendet, und zwar mit besonderer Innigkeit, wie zu einer Auswahl des Volkes: „ihnen gilt seine mahnende Zusprache, ihnen seine Verheißung“ (2, 3; 3, 12 f). Durch diesen Gedanken kommt auch ein individueller Zug in die Anschauungen des Propheten. Nicht das Volk als Ganzes wird verworfen oder gerettet; dieselben Beziehungen wie zwischen Jahve und dem erwählten Volk bestehen auch zwischen Jahve und jedem einzelnen Glied des Volkes. Mit der gleichen Liebe wie Israel als Volk umfaßt Jahve auch jeden einzelnen Frommen.

Diese Frommen, die עֲנִי הָאָרֶץ (2, 3) sind jene, die sich unter Gott beugen, die ihre sittlichen und religiösen Pflichten erfüllen und ihr ganzes Leben unter Jahves Willen stellen. Das Stammwort עָנָה bedeutet „eine niedrige Stellung einnehmen“, vgl. assyr. enû, „beugen, unterdrücken“. Nach Schwally<sup>1</sup> sollen nun עֲנִיָּה und עֲנִי im Sinn der religiösen Unterordnung unter Jahves Willen als Grundlage der Frömmigkeit in der vorexilischen Literatur nicht vorkommen, sondern erst in den Sprüchen und Psalmen. Außer Soph 2, 3 fänden sie sich noch Am 8, 4 (vgl. Is 29, 19; Jer 32, 7) parallel zu אֲבִירֹן und Am 2, 7 (vgl. Is 11, 4) parallel zu זָל, also stets im Sinn von „arm“, עָנִי, und so möchte Schwally auch hier ändern. Denn es sei doch bedeutsam, daß die Propheten, die so oft Stolz und Überhebung rügten, das Wort sonst noch nicht hätten; offenbar sei es erst später geprägt worden. Aus vorexilischer Zeit käme höchstens für den Begriff Mich 6, 8 in Betracht: „Es ist dir gesagt, o Mensch, was gut ist und was Jahve von dir fordert: Recht üben, Frömmigkeit lieben und demütig wandeln vor Gott.“ Da aber עָנִי nur noch Spr 11, 2 vorkomme und zudem aramäisches Lehnwort sei,

<sup>1</sup> Zeitschrift für atl Wissenschaft X 220.

Lehnwörter für solche Begriffe aber sonst nicht nachweisbar seien, möchte Schwally<sup>1</sup> statt הַכֹּחַ lieber הַצֶּנֶז lesen. Hier ist doch die Textänderung zu offensichtlich durch die Tendenz veranlaßt, ein unbequemes Wort zu entfernen. Mich 6, 8 ist aber aller Wahrscheinlichkeit nach älter als Soph 2, 3<sup>2</sup>. Auch über die Entstehungszeit der Psalmen herrscht keine Übereinstimmung. Rahlfs<sup>3</sup> sucht z. B. zu zeigen, daß עָנִי (= der sich in jeder Beziehung Jahve Unterordnende) in den Psalmen 22, 25, 34, 69 eine besondere Richtung der Frommen in und bald nach dem Exil bezeichne. Vereinzelt kann dann aber eine solche Bezeichnung gewiß auch schon früher vorgekommen sein. Auch an den erwähnten Stellen bei Amos und Isaias hat עָנִי, wenn es zunächst auch „arm“ bedeutet, doch einen „stark sittlichen Beigeschmack“<sup>4</sup>. Ähnlich steht Ex 10, 3 das Niphal von עָנָה im ethischen Sinn<sup>5</sup>; Bacher<sup>6</sup> verweist ferner auf Nm 11, 29 und 12, 3, was Schwally<sup>7</sup> nur durch die Behauptung zu entkräftigen weiß, daß die Charakterisierung Moses' Nm 12, 3 mit andern Stellen (wie Nm 11, 11; Kap. 26; 27, 12 ff. Ex Kap. 2, 3, 5; 32, 19; 33, 12) nicht harmoniere, und daß Nm 11, 29 in עָנָה wahrscheinlich eine „alte Verschreibung, wenn nicht gar eine tendenziöse Änderung“ vorliege. Er muß aber selbst zugeben, daß seine Ausführungen nicht sehr überzeugend seien<sup>8</sup>. Bestehen kann immer bleiben, daß auch bei der ethischen Fassung von עָנִי der Gedanke mitklingt, die wahre Frömmigkeit sei mehr bei den dürftigen und einfachen Volksgenossen als in den reichen Kreisen zu finden.

Jahves Wille verlangt von den ihm Ergebenen Streben nach Gerechtigkeit und Frömmigkeit. Was darunter im einzelnen

<sup>1</sup> Zeitschrift für atl Wissenschaft X 222.

<sup>2</sup> Vgl. Budde, Studien und Kritiken 1893, 398.

<sup>3</sup> עָנִי und עָנָה in den Psalmen, Göttingen 1892.

<sup>4</sup> Budde a. a. O. 398. <sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Zeitschrift für atl Wissenschaft XI 186—187.

<sup>7</sup> Ebd. 261—262.

<sup>8</sup> Vgl. noch Grimm, Euphemistic Liturgical Appendixes 84 86; H. Grätz, Psalmen (1882) 20 ff.

zusammengefaßt ist, ergibt sich mehr negativ als positiv aus dem, was der Prophet tadelt. Danach schließt das religiös-sittliche Ideal des Propheten besonders Fernhalten alles ausländischen Wesens in sich (1, 8 9), also Bewahrung der einfachen Vätersitte, im sozialen Leben Enthaltung von Betrug im Wandel (1, 9) und von Mißbrauch der Gewalt gegenüber dem Niedrigstehenden (3, 3), in religiös-kultischer Beziehung Fernhalten aller Abgötterei und aller fremden Kulte (1, 4 5) und dem Jahveglauben gegenüber selbst Fernhalten aller Lauheit und Gleichgültigkeit (1, 6 12). Daraus, daß der Prophet nur die fremden Kulte und deren Vermengung mit dem Jahvekult tadelt, können wir positiv schließen, daß er für den von solchen Zutaten freien priesterlichen Jahvekultus und die Teilnahme an demselben eintrat. Läßt doch Sophonias den Gerichtstag von Jahve selbst als sein Opferfest bezeichnen (1, 7). Würde der Prophet den Opferkultus überhaupt verwerfen, so legte er Jahve ein solches Bild wohl nicht in den Mund.

## 2. Der Tag Jahves.

Kern der ganzen Prophetie des Sophonias ist die Ankündigung des großen Gerichtstages Jahves. Darüber lesen wir bei Am 5, 18: „Wehe denen, die sich den Tag Jahves herbeiwünschen! Wozu (hilft) euch denn der Tag Jahves? Er ist Finsternis und nicht Licht.“ Daraus ersehen wir, daß die Vorstellung vom Tag Jahves allgemein geläufig war; von der Überlieferung selbst wird sie auf Moses zurückgeführt (vgl. Dt 32, 35). Die Propheten haben daher auch das Wort nicht erst gemünzt. Wir erkennen aber aus der erwähnten Amosstelle ferner, daß das Volk auf den Tag Jahves als auf einen großen Sieges- und Freudentag hoffte, an dem Jahve sich als der Schirmherr Israels erweisen und eine Zeit ungetrübten Glücks heraufführen werde; denn Israel könne wegen seines besondern Verhältnisses zu Jahve nicht untergehen (vgl. Am 5, 14). Der יום יהוה in dieser Auffassung ist also die volksmäßige Vorstellung vom erwarteten messianischen Heil. Dem gegenüber heben die Propheten mit aller Entschiedenheit hervor,



daß es vom religiös-sittlichen Verhalten Israels abhängt, ob der Tag Jahves Licht oder Finsternis bringen werde, daß Jahve nicht ausschließlich an Israel gebunden ist (Am 9, 7), daß er aber an Israel alle Missetaten gerade deshalb straft, weil er dieses Volk vor jedem andern erwählt hat (Am 3, 2; vgl. 6, 3). Die bessere Gotteserkenntnis, welche Jahve dem Volke Israel verlieh, berechtigt ihn zu höheren Forderungen und deshalb auch zu einem besonders strengen Gericht. Für die Prophetie ist deshalb der Tag Jahves der Gerichtstag über das ungetreue Volk, der Sieg Jahves über Israel, das sich um die Forderungen seines Gottes nicht kümmert. Es ist aber diese Anschauung keineswegs erst eine Errungenschaft der Prophetie des 8. Jahrhunderts. Es gab schon vor Amos Gottesmänner, deren Predigt mit den Ansichten der Menge nicht übereinstimmte (Am 2, 11 12). Die Propheten haben nur von neuem eine alte Wahrheit eingeschärft, deren Ernst weiten Volkskreisen aus dem Bewußtsein geschwunden war.

Amos selbst hält Israel bereits reif zum Untergang (3, 9). Das Gericht ist deshalb unabänderlich beschlossen (7, 8; 8, 2), sogar nahe (5, 1 ff; 6, 1 ff). Israel muß in die Verbannung ziehen (5, 27; 6, 7; 7, 11; 9, 4); das Reich wird untergehen (3, 11; 5, 1 f; 6, 1 f; 9, 1 f). Über das, was nach dem Gottesgericht kommen wird, soll sich Amos, wie vielfach behauptet wird, nicht äußern; denn die Heilsverkündigung 9, 8 ff soll gerade die volksmäßigen Hoffnungen über den Jahvetag bieten, zu denen sich Amos (5, 20) ausdrücklich in Gegensatz stellt, weshalb sie nicht von Amos stammen könne<sup>1</sup>. Der Prophet macht aber doch Versuche, das Volk zur Umkehr zu stimmen (Am 5, 4 6 14 16 23 24)<sup>2</sup>, was Nowack vergeblich damit zu entkräften sucht, daß er darin nur „die Reaktion des Herzens gegen die Erkenntnis des Verstandes“ sieht<sup>3</sup>. Nach Am 8, 11 12 wird die Folge der großen Heimsuchung das Gefühl

<sup>1</sup> S. bes. Nowack, Die Zukunftshoffnungen Israels 39.

<sup>2</sup> Vgl. Oettli, Amos und Hosea, Gütersloh 1901, 22.

<sup>3</sup> A. a. O. 39.

tiefer Gottverlassenheit sein, die nach Jahves Wort düstert. Da liegt doch die Anschauung zu Grunde, daß das Volk auch nach dem Hereinbrechen des Gottesgerichts irgendwie existiert, ja im Gegensatz zur Gegenwart Jahve sucht<sup>1</sup>. Stärk<sup>2</sup> möchte, und mit Recht, dem Propheten selbst die Verse 9, 13 bis 15 nicht absprechen, die uns ein Bild aus der Zukunft des durch das Gericht geläuterten und wieder mit Gott versöhnten Volkes zeichnen, ein Bild der wunderbaren Fruchtbarkeit des Landes und des ungestörten Friedens.

Oseas hat den Terminus יום ידוה nicht, verkündet aber neben der die Sünde überwindenden Macht der göttlichen Liebe ebenso wie Amos das unbarmherzige Gericht, das über Israel kommen soll (13, 12 bis 14, 1). Israel wird lange Zeit ohne König, ohne Obrigkeit und ohne Kultus sein. Aber Jahve will nicht Vernichtung, sondern Besserung und Rettung (vgl. 2, 4—15). Israel wird, durch die Prüfung geläutert, in sich gehen, sich wieder zu Jahve wenden (3, 4 5). So eröffnet sich dem Propheten auch der Blick in eine bessere Zukunft<sup>3</sup>.

Als das göttliche Zornesgericht über Israel hereingebrochen war, wiegte man sich in Juda, statt daß heilige Furcht Platz griff, in trügerische Sicherheit. Weil Juda nicht mit Israel unterging, redete man sich ein, es sei allein der auserwählte Liebling Jahves. Da sagten Isaias und Michäas auch Juda den Untergang an.

Isaias spricht es offen aus, daß Juda nicht besser ist als Israel. Auch Juda ist gefallen und will sich nicht bessern; deshalb will Jahve mit ihm ins Gericht gehen (1, 21 f; 3, 1 bis 4, 1), will den von ihm gepflanzten Weinberg zerstören (5, 1—24). Mag er auch noch zögern, er wird seine Pläne doch ausführen (28, 23—29). Plötzlich wird die Heimsuchung

<sup>1</sup> Vgl. W. Stärk, Das assyrische Weltreich 26.

<sup>2</sup> A. a. O. 27.

<sup>3</sup> Vgl. Nowack, Die Zukunftshoffnungen Israels 41—47. Stärk (a. a. O. 194) hält von den heilseschatologischen Aussprüchen für Eigentum des Propheten: 2, 8 f 16—25; 5, 15 bis 6, 6 und 14, 2—9.

mit aller Gewalt (29, 1—8) und mit allen Schrecken (22, 1 bis 14) hereinbrechen. Die Scheol wird Sions Pracht verschlingen (5, 13 f). Es werden die Assyrier kommen (5, 25 bis 30; 7, 14—25; 8, 1 f), und im Innern werden Bruderkrieg und Bürgerkrieg wüten (3, 5 f; 8, 21 f; 9, 16—20). Das Gericht wird aber eine Läuterung bringen (1, 25—27). Ein kleiner Rest soll gerettet werden (8, 16—18; 10, 22). Er ist die Hoffnung der Zukunft (28, 5 6). Durch ihn wird das durch die Sünde gestörte Verhältnis zu Jahve wiederhergestellt (4, 3—6), und in dem kommenden großen Friedensreich (30, 19—26; 32, 16—19) wird Jerusalem die Quelle für die religiöse und sittliche Erneuerung der Welt. Durch das Gericht über die ganze Erde (2, 19; 3, 13; 10, 23; 14, 26) und alle Völker bezeugt sich Jahve als der Gerechte (5, 16) und als Gott, der gerade durch dieses Gericht die Völker zu seiner Anerkennung bestimmt.

Ähnlich wie Isaias weissagt auch Michäas, daß Jahve zum Gericht über das sündige Israel und Juda erscheinen werde (1, 5—8 10—16; 3, 8 12). Nicht einmal Jerusalem und der Tempel sollen geschont werden: „Euret wegen soll Sion zum Felde umgepflügt und Jerusalem ein Trümmerhaufen und der Tempelberg zur bewaldeten Höhe werden“ (3, 12). Michäas weiß aber keineswegs bloß um das kommende Gericht als Strafe<sup>1</sup>; auch ihm wird dasselbe zur Läuterung des Gottesvolkes. Hierfür zeugen die Verheißung über den Rest Jakobs (5, 6), die Weissagung vom Wiedererstehen Jerusalems (4, 8) und von dem König der Zukunft (5, 1—3)<sup>2</sup>.

Jeremias, der Zeitgenosse des Sophonias, schaut eine allgemeine Umwälzung. Jahve hat die ganze Welt geschaffen und hat deshalb auch das Recht, die Geschichte nach seinen Absichten zu lenken (27, 5). Alle Völker will er in die Hände Nebukadnezars geben (25, 8—11). Vor allem aber soll sich das Gericht Jahves über Juda entladen (1, 10; 25, 15). Eine wirk-

<sup>1</sup> So Nowack a. a. O. 58 f.

<sup>2</sup> Vgl. Stärk a. a. O. 131 f.

liche Besserung könnte es freilich fernhalten (4, 1 ff)<sup>1</sup>; aber der Prophet weiß, daß eine solche nicht erfolgen wird. Deshalb wird der Feind aus dem Norden heranrücken (1, 11—16), und Jerusalem wird mit dem Tempel der Zerstörung verfallen (37, 6—10). Der Tag Jahves wird aber läuternd wirken und Jahve mit den Frommen in dieselbe Beziehung treten wie vorher mit dem ganzen Volke (23, 1 ff; 31, 31—34).

Aus diesen Gedanken und Vorstellungen der vorausgehenden Prophetie erwächst auch des Sophonias Ankündigung des großen Gerichtstages, dessen Schilderung bei ihm mehr als bei jedem seiner Vorgänger, Amos und Isaias nicht angenommen, universalen Charakter trägt. Dieser Gerichtstag hat einen dreifachen Zweck: es soll sich an demselben Jahves Zorn über alle Völker ergießen (2, 1—3; 3, 8), die Sünder und Frevler sollen vernichtet werden (1, 2 ff; 3, 11), und aus dem Rest der Frommen (2, 3) soll ein Jahve ergebenes Israel erstehen (3, 7). Eine Aufforderung zur Buße an die Gottlosen ergeht nicht mehr. Der Prophet hat erkannt, daß es sich nur mehr um eine Scheidung der Geister handeln könne. Hält man damit die Vorstellungen Isaias' zusammen, so erkennt man, daß Isaias eine völlige Neugestaltung der Dinge durch den Tag Jahves erwartet, während Sophonias diese Neugestaltung näher als eine Reinigung der Erde durch die Ausrottung der Bösen bestimmt.

Eine eingehende Begründung des Gottesgerichtes vermissen wir bei Sophonias<sup>2</sup>. Im Grunde ist sie auch nicht nötig; denn die Vorstellung vom Jahvetag war allgemein geläufig. Sophonias ruft dem Volke nur die Nähe und die Schrecken dieses Tages in die Seele. Darum braucht er als Grund des Gerichtes nur die allgemeine Versündigung der Menschen gegen Jahve anzudeuten. Die Heidenvölker haben sich durch Götzendienst vergangen, Ninive speziell, wie es Isaias zuerst

<sup>1</sup> Nach Erbt (Jeremia und seine Zeit 134) aus der Zeit bald nach der Reform.

<sup>2</sup> Vgl. Duhm, Die Theologie der Propheten 222.

betonte<sup>1</sup>, durch sündigen Hochmut (2, 15), ähnlich auch die Philister, Moabiter und Ammoniter (2, 4 ff.). Dem eigenen Volk Juda aber, und besonders seiner Hauptstadt Jerusalem, hält Sophonias das bei den Propheten seit alters stehend gewordene Sündenregister<sup>2</sup> vor Augen: Götzendienst, religiösen Synkretismus, religiösen und sittlichen Indifferentismus (1, 4 bis 6; 3, 2); Vorliebe der vornehmen Welt für ausländisches Wesen, Gewalttätigkeit der Großen (1, 8—11); Korruption und Habsucht der Richter und Beamten, Unwahrhaftigkeit der Propheten und unwürdiges Verhalten der Priester (3, 1—4).

Das Gottesgericht erstreckt sich nicht bloß auf Juda (1, 4 bis 13) und etwa noch die nächstliegenden Völker; es werden vielmehr alle Nationen davon betroffen, von den Kuschiten im äußersten Südwesten bis zu den Assyriern im fernen Nordosten (2, 2—15; 3, 8). Sophonias legt sichtlich einen besondern Nachdruck darauf, daß der Jahvetag auch ein Gerichtstag über die Heidenwelt sei. Nach Duhm<sup>3</sup> soll dieser Universalismus lediglich durch Summierung der Strafandrohungen des Isaias zu stande kommen. Das ist eine rein äußerliche Auffassung, welche dem Gedanken von der Allgemeinheit des Gerichtes seine Bedeutung nicht nehmen kann. Die gemeinsame Gerichtsdrohung sowohl gegen Israel wie gegen dessen Feinde zeigt zugleich, daß Sophonias die Welt und alles Geschehen in ihr ausschließlich von der reinen Höhe des religiös-sittlichen Standpunktes aus wertet<sup>4</sup>.

Das Gericht über Juda und Jerusalem wird durch feindliche Heeresmacht kommen, die als Jahves Werkzeug handelt (1, 12 13 16). Jahve versammelt bei Jerusalem die Völker, um dort das große Gericht zu halten, von dem das Gericht

<sup>1</sup> Vgl. Stärk, Das assyrische Weltreich 106 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Am 2, 6 f; 3, 9 f; 4, 1 f; 5, 4 f 21 f; 6, 7 f; 8, 4 f. Os 2, 7; 4, 2 4 8; 5, 1 f 11; 6, 8 f; 7, 1. Is 1, 10 21 23; 3, 14 15; 5, 11 f 18 23; Kap. 6, 7 u. 8; 10, 1 f; 28, 9. Mich 1, 5 7; 2, 1—4 7; 3, 1—7 9 11; 5, 12 13; 7, 3. Jer 2, 30; 5, 27; 6, 13; 23, 11.

<sup>3</sup> A. a. O. 287.

<sup>4</sup> Vgl. Stärk a. a. O. 169.



über Juda nur eine Episode sein soll. Schwallys<sup>1</sup> Behauptung, dieser Gedanke trete erst gegen Ende des Exils bei Ezechiel auf, entbehrt des durchschlagenden Beweises. Nach Ez Kap. 38 und 39 führt Jahve die Scharen Gogs und Magogs gegen Jerusalem, um an ihnen durch Pest usw. das Gericht zu vollziehen. Dadurch erkennen die übrigen Heiden, daß Israels Exil nicht eine Folge der Schwäche Jahves, sondern eine Strafe für Israel war (Ez 39, 22 23). Das Völkergericht soll also Jahves Ehre wiederherstellen, die durch die Zerstörung Jerusalems in den Augen der Heiden gelitten hat. Sophonias muß durchaus nicht von solchen Gedanken ausgegangen sein; eher läßt sich sagen, daß Ezechiel an Vorstellungen angeknüpft habe, wie sie sich bei Sophonias finden. Sophonias läßt die Heidenvölker sich sammeln, um an Juda das Strafgericht Gottes zu vollziehen (3, 8). Erst dann will Jahve seinen Grimm über sie ausgießen.

In dem Kampf, der nach der Sammlung der Heidenvölker entbrennt, werden die Frevler umkommen, während die Frommen und Demütigen Rettung finden (3, 11 12). Diese Hoffnung, daß die Frommen am Zornestag Jahves geborgen werden (2, 3; vgl. 3, 7), sichert das Fortbestehen Israels und eröffnet einen Ausblick in bessere Zukunft. Auf den Tag der Finsternis folgt ein Tag des Lichtes. Israel wird einer sittlichen Wiedergeburt entgegengeführt. Stolz, Unrecht und Lüge werden aus seiner Mitte verschwinden (3, 13). Übrig bleiben wird nur ein demütiges, frommes Volk in ungestörtem Frieden, das sein Vertrauen nicht in die eigene Kraft oder auf menschliche Hilfe setzt, sondern auf den Namen Jahves, der auf Sion als König und rettender Held thront (3, 15—17), ganz im Gegensatz zu vergangenen Zeiten, wo man im Widerspruch mit den Warnungen der heiligen Gottesmänner das Heil in Bündnissen mit den Heidenvölkern suchte (vgl. Os 5, 13; 14, 4. Is 30, 16. Jer 2, 18 usw.). Wie die Entstehung des neuen Israel von Sophonias nicht auf einen Sieg

<sup>1</sup> Zeitschrift für atl Wissenschaft X 232.



Israels über seine Feinde zurückgeführt wird, so soll die neue Gemeinde auch in ihrem Bestehen sich nicht durch äußere Machtentfaltung auszeichnen (3, 12). Daher ist auch der Beruf, den sie in der messianischen Zeit an der Welt zu erfüllen hat, geistiger Natur<sup>1</sup>.

Aber auch die Heiden werden infolge dieser Weltkatastrophe die Nichtigkeit ihrer Götter erkennen, werden sich zu Jahve bekehren und ihm dienen (3, 9 10). Nach dem textlichen Zusammenhang scheint allerdings die Bekehrung der Heiden vor der Umwandlung Israels einzutreten. Das ist aber nur die Folge der formellen Darstellung, die kurz die Auskunft über das Schicksal der Heiden vorwegnimmt, um sich dann mit aller Liebe dem neuen Israel zuzuwenden. Unklar bleibt freilich die Beziehung, welche zwischen den Heidenvölkern, die sich bekehren und gerettet werden, und den Nationen, die vernichtet werden, besteht<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Schegg, Die kleinen Propheten 161.

<sup>2</sup> Driver, The Minor Prophets 108.

## Zweiter Teil. Übersetzung und Erklärung.

### 1. Die Texte.

Die Erklärung des massorethischen Textes hat auch die Verschiedenheiten, welche zwischen diesem und den einzelnen Übersetzungen obwalten, sowie die Abweichungen der letzteren untereinander zu buchen, zu werten und nach Möglichkeit aufzuhellen. Hier sei das Ergebnis dieser Untersuchung der Übersichtlichkeit wegen kurz zusammengefaßt.

#### 1. LXX und M<sup>1</sup>.

An folgenden Stellen bietet LXX einen von M abweichenden und wohl auch ursprünglicheren Text:

1, 12 μετὰ λόγους — בנר, M בנרות; 1, 18 καὶ — אף, M אף;  
2, 2 πρὸ τοῦ γενέσθαι ὕμῳ — בטרם לא תהיו, M בטרם לדת חק;  
παραπορευόμενον — עבר, M עבר; 2, 4 ἐκριφῆσται — תגרשׁ (?),  
M יגרשוה; 2, 14 κόρακες — ערב, M חרב (durch Verhören des  
Schreibers beim Diktat); 3, 7 ἐξ ὀφθαλμῶν αὐτῆς — מְצִינֶיהָ, M  
מְעִינֶיהָ; 3, 8 εἰς μαρτύριον — לְעֵד, M לְעֵד; εἰσδέξασθαι — לְקַבֵּץ,  
M לְקַבֵּץ; 3, 15 ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν σου — אֶיְבֹהֶךָ, M אֶיְבֹהֶךָ; 3, 17  
καταίει σε — יַחְרִישׁ, M יַחְרִישׁ; 3, 18 ὡς ἐν ἡμέρᾳ ἑορτῆς — כְּבִירוֹם

<sup>1</sup> Vgl. K. A. Vollers, Das Dodekapropheton; Zeitschrift für atl Wissenschaft III 219–272; IV 1–20. J. Z. Schuurmans Stekhoven, De Alexandrijnsche vertaling. Über die Unterschiede zwischen LXX und der koptischen (boheirischen) Übersetzung vgl. A. Schulte, Die koptische Übersetzung der kleinen Propheten, Theol. Quartalschrift LXXVI (1894) 605–642 und LXXVII (1895) 209–229. Ein schlecht erhaltenes sahidisches Fragment (Soph 1, 14 bis 2, 9) siehe C. Wessely, Studien zur Paläographie und Papyruskunde IX: Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts I, Leipzig 1909, Nr 21.

מועד, M מועד; τοὺς συντετριμμένους σου — מְרִיבִים, M מְרִיבִים;  
οὐαὶ τίς ἔλαβεν — הוֹרִי מִי שֶׁן, M הוֹרִי מִי שֶׁן.

An diesen Stellen bezeugt LXX teils einen besseren Konsonantenbestand (1, 18; 2, 4 [?] 14; 3, 7 15 17 18), d. h. sie hat ähnlich aussehende Buchstaben im Gegensatz zum Abschreiber des hebräischen Textes richtig gelesen oder hat die Buchstaben anders abgeteilt, teils hat sie eine bessere Vokalisation (2, 2; 3, 7 8), die wohl auch auf jüdischer Tradition fußt; einmal (1, 12) bietet sie den Sing. des Nomens statt des Pl. der M.

Weiterhin sind nachstehende Abweichungen von M zu vermerken: 1, 2 ἐκλείψαι ἐκλιπέτω, wobei der Übersetzer an סָחַף „aufhören“ denkt; 1, 3 ἀσθενήσουσιν — הִמְשִׁיכוּם (?) (M הִמְשִׁיכוּם; 1, 4 τὰ ὀνόματα — הִמְשִׁיכוּם, M הִמְשִׁיכוּם, und ein zweites Mal statt M הִמְשִׁיכוּם (Pl. statt Sing.); 1, 6 τοῦ κυρίου statt des Suffixes in הִמְשִׁיכוּם; 1, 7 εὐλαβεῖσθε — הִמְשִׁיכוּם, M הִמְשִׁיכוּם; 1, 8 τὸν οἶκον — הִמְשִׁיכוּם, M הִמְשִׁיכוּם; 1, 9 ἐμφανῶς — v. גָּלוּ (?) oder דָּגַל (?), M הִמְשִׁיכוּם; 1, 10 ἀποκεντούντων — הִמְשִׁיכוּם, M הִמְשִׁיכוּם; 1, 11 κατακεκομμένην — הִמְשִׁיכוּם (als aramäisches Partizip gefaßt), M הִמְשִׁיכוּם; ὁμοιώθη, M הִמְשִׁיכוּם, das der Übersetzer von הִמְשִׁיכוּם „ähnlich sein“ ableitet; 1, 12 καταφρονοῦντας; τὰ φυλάγματα αὐτῶν — הִמְשִׁיכוּם (falsche Vokalisation und Ableitung), M הִמְשִׁיכוּם; 1, 14 σκληρά — צָרָה, M צָרָה; τέτακται, M הִמְשִׁיכוּם, von LXX mit שִׁים in Zusammenhang gebracht; 1, 17 καὶ ἐχρεῖ — הִמְשִׁיכוּם, M הִמְשִׁיכוּם; 2, 1 ἀπαίδευτον — לֹא נֹסֵר, M לֹא נֹסֵר; 2, 2 ἄνθος — נֶחֱמֶה, M נֶחֱמֶה; 2, 3 κρίμα ἐργάζεσθε — מִשְׁפַּט פְּעִל; καὶ ἀποκρίνασθε αὐτά — הִמְשִׁיכוּם, M הִמְשִׁיכוּם; 2, 5 πάροικοι — גָּרִי, M גָּרִי; ἀπολῶ ὑμᾶς — הִמְשִׁיכוּם, M Sing.; ἐκ κατοικίας — מִמְשִׁיב, M מִמְשִׁיב; 2, 6 Κρήτη νομή — נֹת כְּרֶת, M נֹת כְּרֶת; μάνδρα — גְּדֵרָה, M גְּדֵרָה; 2, 8 ὀνειδισμούς — הִמְשִׁיכוּם bzw. הִמְשִׁיכוּם, M הִמְשִׁיכוּם; θρία μου — גְּבוּלִי, M גְּבוּלִי; 2, 9 καὶ Δαμασκός — הִמְשִׁיכוּם, M הִמְשִׁיכוּם; ἐκλελειμμένη — הִמְשִׁיכוּם, M הִמְשִׁיכוּם; ὡς ἡμενία, כּ statt M ו; 2, 11 ἐπιφανήσεται — הִמְשִׁיכוּם, M הִמְשִׁיכוּם; 2, 14 τὸ ἀνάστημα αὐτῆς — הִמְשִׁיכוּם (?), M הִמְשִׁיכוּם; 2, 15 χεῖρας αὐτοῦ — יָדָיו, M יָדָיו; 3, 1 ἐπιφανής — הִמְשִׁיכוּם (von רָאָה „sehen“), M הִמְשִׁיכוּם; ἀπολελυτωμένη, M הִמְשִׁיכוּם (vielleicht durch Verhören aus הִמְשִׁיכוּם entstanden), das der Übersetzer von הִמְשִׁיכוּם „auslösen“ herleitet;

ἡ περιστερά, M דורונה; 3, 3 τῆς Ἀραβίας, M ערב; 3, 4 ἄνδρες καταφρονηταί, M אנשי בגדות, vielleicht durch Verhören mit בעש in Zusammenhang gebracht; 3, 6 ὑπερηφάνους — גאים (vielleicht bewußte Ausdeutung), M גוים; 3, 7 φοβεῖσθε und δέξασθε, Pl. statt M Sing.; ἐτοιμάζου — הכן (Verhören?), M אכן; ὄρθρισον, Sing. statt M Pl.; ἡ ἐπιπολλὶς αὐτῶν — עוללות, M עלילות; 3, 8 ὑπόμεινον, Sing. statt M Pl.; εἰσδέξασθαι βασιλεῖς — לְקַבֵּץ מלכים (vielleicht Verbesserung, da der Übersetzer urteilen mochte, daß zu גוים Personen, Könige eine entsprechendere Parallele bilden als „Reiche“), M לקבצי ממלכות; 3, 9 εἰς γενεάν αὐτῆς — בדוריה, M ברורה; 3, 14 ἀήρυσσε, Sing. statt M Pl.; θύγατερ Ἰερουσαλήμ, M ישראל, offenbar durch den Schluß des Verses veranlaßt; 3, 15 λελύτρωται σε — פדה (?), M פנה; 3, 16 ἐρεῖ — יאמר, M ראמר; 3, 17 ἐπάξει — קָשִׁים, M קָשִׁים; 3, 19 ἐν σοὶ ἔνεχέν σου — אָתָּה לְמַעַן, M אָתָּה-בְּלִי-מַעַן; 3, 20 καλῶς ὑμῖν ποιήσω — אַחֲבִיא אִתְּכֶם, M אַחֲבִיא אִתְּכֶם.

Von diesen Lesarten ist ein gut Teil durch Verwechslung von Buchstaben (א und ב 3, 20; א und מ 1, 4; ב und ט 3, 20; ד und ר 1, 10; 2, 9; 3, 9; ה und ח 1, 7 14; ו und י 3, 7; ו und כ 2, 1 9; ו und ר 2, 5 11; מ und נ 2, 2; ה und ר 2, 1; ש und ם 3, 17; ה und ר 1, 4) veranlaßt. Andere Abweichungen sind durch Buchstabeninversion (1, 9; 3, 7), durch Zusammenlesen mehrerer Buchstaben zu einem einzigen (2, 5), durch Zerlegung eines Buchstabens in mehrere (2, 9) oder auch durch Inversion von Wörtern (2, 6), durch andere Vokalisation (1, 11 12 17; 3, 16) und durch Wiedergabe des hebräischen Singulars mit dem Plural (2, 6; 3, 7 8 14) und umgekehrt (1, 4; 2, 5 8 15; 3, 7 16) entstanden. Wo LXX dabei unrichtig übersetzt, läßt sich doch die ursprüngliche Lesung öfter deutlich erkennen, z. B. 1, 2 3 (?) 7 10 11 14; 2, 2; 3, 1 3 6.

An etlichen Stellen läßt LXX Wörter und Ausdrücke des massorethischen Textes unübersetzt, woraus wir mitunter schließen dürfen, daß sich dieselben in ihrer Vorlage nicht vorfanden. So kennt LXX 1, 4 die erklärende Glosse עם הכהנים nicht; 2, 2 nicht die Korrektur יום und 2, 6 nicht die

Verbesserung חבל הים. Dagegen ist die Auslassung von כל 1, 2 und von עם 2, 10 unrichtig; erstere ist vielleicht beabsichtigt mit Rücksicht auf das folgende τοὺς ἀνόμους (3).

Zahlreicher sind die Hinzufügungen zu M. Davon dürfte καὶ 1, 4 vor τὰ ὀνόματα τῶν ἱερῶν, 2, 7 τῆς θαλάσσης und 2, 14 τῆς γῆς (statt des fehlenden גרי?) ursprünglich sein. Irrtümlich steht dagegen καὶ 1, 5 (zweimal vor הנשבעים); 1, 11 vor נכרתו (Doppellesung des כ); 1, 14 verursacht durch die Änderung des vorausstehenden צרה in צרה; 2, 3 (zweimal, vielleicht im Interesse eines besseren Griechisch); 2, 14 vor כל- und קל; 2, 15 vor יגיע; 3, 17 (zweimal, Doppellesung des י in יחריש und יגיל?); 3, 18 vor אספתי.

Andere Zusätze sind: 1, 7 αὐτοῦ (Verdeutlichung); 1, 9 θεοῦ (unrichtige Erklärung); 1, 13 ἐν αὐταῖς (Verdeutlichung und Abrundung des Ausdrucks); 1, 14 ὅτι (Herstellung des Anschlusses an das Vorausgehende); 2, 7 ἀπὸ προσώπου υἱῶν Ἰούδα (Verdeutlichung); 2, 11 τῶν ἐθνῶν (Verdeutlichung des theologischen Gedankens, da der massorethische Text den Gedanken nahe legen könnte, als hätte der Prophet an die wirkliche Existenz der heidnischen Götter geglaubt<sup>1</sup>); 3, 6 τὸ παράπαν (Verstärkung des Ausdrucks); 3, 16 κύριος (infolge unrichtiger Vokalisation von יאמר); 3, 17 σε nach יחריש (vielleicht ursprünglich); 3, 19 λέγει κύριος (Verdeutlichung infolge des Personenwechsels).

Dazu kommen mehrere Fälle, in denen LXX nur dem Sinn nach übersetzt: 1, 3 τοὺς ἀνόμους, M אֲתֵּהֲאֲדָם; 1, 12 τοὺς καταφρονούντας; 2, 10 τὸν κύριον τὸν παντοκράτορα, M יְהוָה צְבָאוֹת; 2, 14 θηρία, M קָל; διότι κέδρος τὸ ἀνάστημα αὐτῆς — כי ארזה ערה; 3, 3 ὑπελπίοντο, M גִּרְמוּ; 3, 6 ὑπερηφάνους — גִּיּוֹם, M גִּיּוֹם; 3, 10 προσδέξομαι ἐν δισπαρμένοις μου, M עֲתָרִי בַת-פְּרִצִּי; 3, 11 τὰ φαυλίσματα — עליונות (eine Annahme, die Schuurmans Stekhoven aber unnötig findet), M עליו.

Als freie Übersetzung ist es auch zu bezeichnen, daß 2, 7 mit καταλύσουσιν und רבצו 3, 13 mit κοιτασθήσονται

<sup>1</sup> Siehe Schuurmans Stekhoven 80.

wiedergegeben ist; ähnlich הכרתו 1, 3 ἐξαρῶ und 3, 6 (ἐν διαφθορᾷ) κατέσπασα, בקרבה 3, 15 ἐν μέσῳ σου und 3, 17 ἐν σοί; vgl. auch 3, 6 מבלי עובר = τὸ παράπαν τοῦ μὴ διοδεύειν und מבלי-איש = παρὰ τὸ μηδένα ὑπάρχειν, 3, 16 θάρσει als positive Wiedergabe des negativen Ausdrucks אל-חיראי.

Mehrere solcher nicht ganz wörtlichen Übersetzungen sind jedenfalls Zugeständnisse an den griechischen Sprachcharakter. So ist 1, 6 die Übersetzung der verba finita בקשו (ζητοῦντας) und דרשוהו (ἀντεχομένους) an die vorausgehenden Partizipia (προσκυνοῦντας, ὁμνῶντας, ἐκκλίνοντας) angeglichen; 1, 7 ist zur Besserung des Ausdrucks αὐτοῦ und 1, 13 ἐν αὐταῖς hinzugefügt; 1, 8 τοὺς ἐνδεδυμένους ἐνδύματα ἀλλότρια steht sinngemäß der Plural statt des hebräischen Singular; 2, 3 ist אולי in freier Weise mit ὅπως übersetzt; 2, 4 ist das Aktiv יגרשוהו durch das Passiv ἐκριψήσεται wiedergegeben; 2, 5 steht der Plural ὅμας an Stelle des Singularsuffixes; 3, 13 ist zu ἐκφοβῶν als Objekt αὐτούς gefügt und 3, 14 zu καρδίας noch das Pronomen σου.

V. 3, 5 bietet LXX eine Doppelübersetzung: καὶ οὐκ ἔγνω ἀδικίαν ἐν ἀπαιτήσῃ, καὶ οὐκ εἰς νῆκος ἀδικίαν. Hier ist וּלְאִי־דָוִד mit καὶ οὐκ εἰς νῆκος wiedergegeben; letztere Übertragung läßt vielleicht vermuten, daß der Übersetzer לִדָּוִד statt דָּוִד gelesen hat (Vollers). <sup>probably</sup> Wahrscheinlich soll die eine Übersetzung eine Verbesserung der andern darstellen, <sup>correction</sup> die dann aber <sup>possibly</sup> möglicherweise nicht vom Übersetzer herrührt, sondern das Produkt einer späteren Überprüfung sein wird. <sup>perhaps</sup> Möglicherweise liegt auch für בַּשָּׁה in ἐν ἀπαιτήσῃ und ἐν διαφθορᾷ בַּשָּׁה = בְּשִׂיחָה eine Doppelübersetzung vor. Bei der Wiedergabe durch ἐν διαφθορᾷ wäre dann בַּשָּׁה zum folgenden Vers gezogen worden. <sup>rendering</sup>

Solches Hinauslesen über den Vers, wie auch ein Herübernehmen eines Wortes aus dem vorausgehenden Vers, läßt sich etliche Male beobachten. Es ist aber nicht immer ein Zeichen, daß der Übersetzer sein hebräisches Original nicht verstanden hat. So ist er sicher im Recht, wenn er 3, 18 וְהָיָה מִמָּוֶדֶד zum vorausgehenden Verse zieht (ὥς ἐν



ἡμέρα ἑορτῆς). Allerdings braucht das nicht gerade sein Verdienst zu sein; es kann auch sein Kodex diese Lesung schon ausgewiesen haben. Wenn der Übersetzer 3, 19 בשחם mit V. 20 verbindet (καὶ κατασχυνθήσονται), so zeigt sich darin gleichfalls das Bestreben, dem vorliegenden hebräischen Text einen verständlichen Sinn abzugewinnen; 1, 14 endlich ist es nicht ganz sicher, ob der Übersetzer δονατή — גבור an die Spitze des V. 15 stellen oder bei V. 14 belassen will.

Wenig Sinn für Genauigkeit dagegen verrät es, wenn 2, 11 נרא durch ἐπιφανήσεται (נראה) wiedergegeben wird, und wenig Verständnis, wenn 2, 3 ענהה mit καὶ ἀποκρίνασθε αὐτά (נענהה) und 2, 5 מאין יושב mit ἐκ κατοικίας (מבושב) übersetzt wird. Geringes Verständnis des Textes zeigt auch die Übersetzung von 3, 7 ἐτοιμάζου — מ אכן und ἡ ἐπιφυλλίς αὐτῶν — מ עלילות, sowie 3, 9 εἰς γενεάν αὐτῆς — מ ברורה. Vollends gedankenlos aber ist 3, 1 die Übersetzung von היונה mit ἡ περιστέρα.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß die Verlesung von שער הדגים 1, 10 in שער הדגים des Übersetzers Unkenntnis der örtlichen Verhältnisse Jerusalems zeigt<sup>1</sup>. Daraus schließen wir, daß der Übersetzer, wenngleich, wie die aramäische Auffassung mancher Wortformen (1, 11; 1, 18 nach Vollers; 3, 7) beweist, Jude, so doch kein Palästinenser war. Damit steht es im Einklang, daß auch seine mutmaßliche Textvorlage nach Ägypten weist. Die Verwechslung hebräischer Buchstaben, aus der mehrere vom massorethischen Text abweichende Übersetzungen herrühren, zeigt nämlich, daß die Vorlage der LXX nicht mehr in altkanaanäischer Schrift, sondern mit aramäischen Zeichen geschrieben war, die der Quadratschrift schon sehr nahe standen. Vollers<sup>2</sup> hält es allerdings nicht für ausgemacht, ob diese Schrift mehr zum palmyrenischen oder nabatäischen oder ägyptischen Aramäisch neige. Eine genaue Vergleichung der verwechselten Zeichen

<sup>1</sup> Schuurmans Stekhoven, De Alexandrijnsche vertaling 122.

<sup>2</sup> Zeitschrift für atl Wissenschaft IV 15.

mit den Charakteren der aramäischen Alphabete läßt es aber kaum zweifelhaft erscheinen, daß die Vorlage der LXX Schriftzüge aufwies, wie wir sie in den aramäischen Papyri Ägyptens aus der Zeit von 500 bis 300 v. Chr. finden.

Im großen und ganzen hat der Übersetzer wortgetreu übertragen. An einigen Stellen hat er uns einen besseren Text aufbewahrt, als ihn M bietet; an noch mehr Stellen, wo er das Original unrichtig wiedergibt, gewinnen wir wenigstens manche indirekte Zeugnisse für den massorethischen Textbestand. Besonders ist dies bei den Buchstabenverwechslungen der Fall, die wir beobachten können. Dabei läßt sich nicht sicher behaupten, daß alle diese Buchstabenvertauschungen dem Übersetzer allein anzurechnen seien. Es ist möglich, daß diese Verwechslungen oder doch manche derselben schon beim Abschreiben der hebräischen Kodices stattfanden, daß also der Übersetzer bereits eine so verderbte Rezension vor sich hatte. Jedenfalls wird man bei zusammenfassender Abwägung aller Vorzüge und Mängel des LXX-Textes einerseits und des massorethischen Textes anderseits urteilen müssen, daß M die bessere Rezension darstellt. Selbstverständlich kann sich aber dieses Urteil hier nur ausschließlich auf den Sophonias-Text beziehen.

Bezüglich der übrigen griechischen Übersetzungen sei bemerkt, daß uns Theodoretos für Symmachos 1, 3 die Lesung καὶ τὰ σκάνδαλα σὺν τοῖς ἀσεβέσιν (= M), Hieronymus für Aquila und Theodotion 2, 14 die Lesung קרר = gladius und Theodoretos 3, 9 in Übereinstimmung mit M den Text τότε στρέψω πρὸς πάντας τοὺς λαοὺς χεῖλος ἐξελεγκμένον, für Symmachos aber τότε μεταστρέψω ἐν τοῖς λαοῖς χεῖλος καθαρὸν bezeugt. Außerdem erfahren wir durch Hieronymus, daß Aquila (und die Quinta) 2, 5 גרי כרתים mit ἔθνος δλεθρίον, Symmachos mit ἔθνος δλεθρευόμενον übersetzte, während es Theodotion nach Theodoretos mit ἔθνος δλεθρίας wiedergab. Theodoretos berichtet ferner für 3, 10 als Text des Symmachos πέραθεν ποταμῶν Αἰθιοπίας ἰκετεύοντά με τέχνα τῶν δισκαρπισμένων ὑπ' ἐμοῦ ἐνέγκωσι δῶρον ἐμοί. Wie uns endlich Hieronymus noch berichtet, ist von Aquila 1, 11

שְׁמֵחָה mit εἰς τὸν ὄλκον und 3, 3 עָרַב עֲרָבִי von Symmachos mit lupi vespertini (λύκοι ἑσπερινοί) erklärt worden.

Der Text Lukians (codd. 22 36 42 51 62 86 95 147 153 185 231 238 240) bietet an mehreren Stellen eine von LXX abweichende Übersetzung. So hat Lukian 1, 4 τῶν Βααλεῖμ, was mit τὰ ὀνόματα besser harmoniert als der mit M übereinstimmende Sing. bei LXX; 3, 14 χαῖρε σφόδρα — LXX χαῖρε (= M); 3, 20 οὐ κατασχυνθήσονται — LXX κατασχυνθήσονται.

Mehrmals hat Lukian den griechischen Text dem Hebräischen angeglichen oder nach demselben geändert. So hat er 1, 2 das von LXX ausgelassene כָּל als πάντα nach ἐκλήπτω wieder eingefügt und hat 1, 3 übereinstimmend mit M τὰ σκάνδαλα σὺν τοῖς ἀσεβέσιν — LXX ἀσθενήσουσιν οἱ ἀσεβεῖς; 1, 5 hat Lukian die bei LXX fehlende Glosse μετὰ τῶν ἱερέων eingesetzt; 1, 5 ist LXX κατὰ τοῦ βασιλέως αὐτῶν nach M umkorrigiert: κατὰ Μελχίμ. Auch 1, 17 ἐχξεῶ gegenüber LXX ἐχξεῖ ist wahrscheinlich Korrektur nach dem hebräischen Original; Lukian hat wohl richtig ηἷψι vokalisiert, aber den Satz ins Aktivum umgesetzt. Endlich zeigt noch 2, 2 ἡμέρας, daß im hebräischen Kodex Lukians ימים stand, während es in der Vorlage der LXX fehlte.

An etlichen Stellen nahm Lukian Änderungen vor, die eine sprachliche Verbesserung des griechischen Textes zum Ziele hatten. So ist 1, 12 οἱ δὲ λέγοντες der LXX in τοὺς λέγοντας geändert und dadurch an die vorausgehenden Partizipien angeschlossen; 2, 14 steht entsprechend den Forderungen der griechischen Grammatik νεμήσεται statt LXX νεμήσονται, weil das dazu gehörige Subjekt ein neutr. pl. ist; 2, 15 ist ἐγενήθη der LXX durch das sprachlich bessere ἐγένετο ersetzt.

Ein paar andere textliche Verschiedenheiten sind bedeutungslos, so wenn 3, 1 das verb. simpl. λευτρομένη steht statt des comp. ἀπολευτρομένη bei LXX, und wenn 3, 14 εὐτέρπου an Stelle von LXX κατατέρπου zu lesen ist.

Eine der für Lukian charakteristischen Doppelübersetzungen, die eine Verbesserung in pietätvoller Schonung neben die un-

richtige Wiedergabe der LXX stellt, findet sich 2, 2 ζητήσατε δικαισύνην, ζητήσατε πρᾶξις καὶ ἀποκρίνασθε αὐτά.

Hesychios nach der ed. Aldina<sup>1</sup> (cod. 68, womit fast immer codd. 87 91 97 228 310 übereinstimmen) hat 1, 5 βασιλείας statt LXX βασιλέως und (allein mit cod. 68) 1, 11 οἴκουμένην statt LXX κατακεκομμένην; 2, 9 läßt er ὡς θυμωνία ἄλωνος καὶ ἡφρανισμένη aus, wohl veranlaßt durch das Homoioteleuton ἐκλελειμμένη—ἡφρανισμένη.

Theodoros und Theodoretos, die genau nach ihrem Kodex zitieren, folgen dem lukianischen Text. Das beweisen die Lesarten 1, 2 ἐκλιπέτω πάντα (Theodoros); 1, 4 τὰ ὀνόματα τῶν Βααλὶμ καὶ τὰ ὀνόματα τὰ τῶν ἱερῶν μετὰ τῶν ἱερέων (Theodoros); 1, 5 κατὰ τοῦ Μελχὶμ (Theodoros); 1, 12 τοὺς λέγοντας; 1, 17 ἐκχεῶ (Theodoros); 2, 2 ἡμέρας (Theodoretos); 2, 3 ζητήσατε πρᾶξις; 2, 10 ἐπὶ τὸν λαὸν κυρίου παντοκράτορος (Theodoros); 2, 14 νεμήσεται und 2, 15 πῶς ἐγένετο (Theodoretos); 3, 1 λελυτρωμένη (Theodoretos); 3, 14 χαῖρε, θύγατερ Σιών, σφόδρα (Theodoros); εὐτέρπου (Theodoretos); 3, 20 καὶ οὐ κατατρυγχήσονται (Theodoretos).

An Sonderlesarten haben Theodoros und Theodoretos gemeinsam: 1, 11 θρηνεῖτε — LXX θρηνήσατε; 1, 18 ἀργύριον mit Auslassung des bei LXX stehenden αὐτῶν; 2, 1 συνάχθητε καὶ συνδεδήθητε (so Theodoros, während Theodoretos diese Variante, die sich in einigen Handschriften findet, ausdrücklich ablehnt; sie ist wohl aus συνδεδήθητε entstanden, das man nicht verstand); 2, 2 ὀργὴν θυμοῦ κυρίου; 3, 4 ἀσεβοῦσιν εἰς τὸν νόμον; 3, 9 εἰς γενεὰς αὐτῶν (Verbesserung von LXX mit Rücksicht auf den vorausgehenden Pl. λαούς); 3, 10 Theodoros προσδέξομαι τοὺς ἰκτεύοντας, μετὰ τῶν διεσπαρμένων und mit geringer Abweichung Theodoretos τοὺς ἰκτεεύοντάς με υἱοὶ τῶν διεσπαρμένων (cod. Sin. = <sup>ca</sup> Tischendorf); 3, 19 ἔνεκεν ἐμοῦ (LXX σοῦ), λέγει κύριος, ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ (LXX ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ λέγει κύριος).

Theodoros allein liest: 1, 18 οὐ μὴ δυνηθῇ (LXX δύνηται); 2, 8 ἐπὶ τὰ ὄρια αὐτοῦ (LXX μου); 3, 6 διωδεύεσθαι (LXX διο-

<sup>1</sup> C. H. Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel, Leipzig 1886, 79; vgl. Schuurmans Stekhoven, De Alexandrijnsche vertaling 52.

δεύειν); 3, 7 διὰ πάντα ὅσα; 3, 13 fehlt καὶ κοιτασθήσονται; 3, 15 βασιλεύει (ܡܠܟܐ, LXX βασιλεύς = M ܡܠܟܐ); 3, 17 εὐφρανθήσεται ἐπὶ σοὶ (LXX ἐπὶ σέ).

Bei Theodoretos allein findet sich: 2, 7 ἐπισκέπτεται — LXX ἐπέσκειπται; 2, 10 ἐπὶ τὸν λαὸν κυρίου παντοκράτορος (= M, LXX ἐπὶ τὸν κύριον τὸν π.); 3, 2 οὐκ εἰσῆκουσε γὰρ (fehlt LXX) φωνῆς und ἐπεποιθήσε (LXX ἐπεποιθῆει); 3, 6 ὤφθησαν (LXX ἠφανίσθησαν) γωνίαι αὐτῶν und παρὰ τὸ μὴ (LXX μηδένα) ὑπάρχειν; 3, 7 διέφθαρται (LXX ἔφθαρται); 3, 8 ἐν ἡμέρᾳ (LXX εἰς ἡμέραν) ἀναστάσεως und τὴν (LXX πᾶσαν) ὁργὴν θυμοῦ μου; 3, 11 καὶ οὐκίτι οὐ (fehlt LXX) μὴ προσθῆς; 3, 12 λαὸν πρᾶον (LXX πρᾶύν); 3, 17 εὐφρανθήσεται ἐν σοὶ (LXX ἐπὶ σέ).

Kyrillos von Alexandrien legt seinen Erklärungen gleichfalls den genauen Wortlaut des Textes zu Grunde. Wo er dabei von LXX (= B) abweicht, zeigt er einige bemerkenswerte Übereinstimmungen mit cod. Alex., aber auch mit cod. Sin. und Marchal. Im einzelnen sei erwähnt: 1, 5 hat er καὶ τοὺς προσκυνοῦντας καὶ τοὺς ὀμνύοντας κατὰ τοῦ κυρίου nicht (A); 1, 6 ἀπὸ κυρίου + τοῦ θεοῦ; 1, 7 ἡ (N A Q) ἡμέρα τοῦ κυρίου; ἡτοιμάσας und ἡγίασας (LXX Perf.); 1, 9 ἐκδικήσω ἐπὶ πάντας (N A Q, Kopt., fehlt aber im Kommentar) ἐμφανῶς ἐπὶ τὰ πρόπολα; 1, 11 καὶ (fehlt LXX) ἐξωλεθρεύθησαν; 1, 12 οἱ (δὲ fehlt wie N A Q) λέγοντες; οὐδ' οὐ (A Q) μὴ κακώσῃ; 1, 15 ἡμέρα γνώφου καὶ σκότους (Inversion); 1, 18 ζήλου (Q); 2, 2 ἡμέρα = hebräische Glosse ܡܝܐ; 2, 9 κατακληρονομήσουσιν (im Kommentar); 2, 11 ἐπιφανὴς ἔσται (N\*) — LXX ἐπιφανήσεται; 2, 12 ἔσεσθε — LXX ἔστε; 2, 13 ἀπολῶ und θήσω (N<sup>cb</sup>) — LXX 3. Pers.; 2, 14 καὶ κόρακες; 3, 2 ἡγγικεν (Q) — LXX ἡγγισεν; 3, 4 εἰς τὸν νόμον; 3, 8 ζήλου (NΓ); 3, 12 πρᾶον; 3, 15 ἐλευτρωκέ σε ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν (LXX + σου) und βασιλεύσεις Ἱερουσαλήμ; 3, 17 τοὺς συντετριμμένους σου (A Q); 3, 18 ὀνειδισμὸν ἐπ' αὐτήν (N°); 3, 19 fehlt αὐτοὺς nach εἰσδέξομαι; 3, 20 ἐπιστρέφειν.

Hieronymus vertritt als Übersetzung des LXX-Textes abweichend von B in Übereinstimmung mit der lukianischen Rezension 1, 4 nomina Baalim.



Das aramäische Targum<sup>1</sup> (Chaldäer) folgt getreu seiner hebräischen Vorlage und ist sichtlich bestrebt, die Gedanken des Originals genau zum Ausdruck zu bringen. Nur dem Charakter der Paraphrase entspricht es, wenn dabei einzelne Worte und Ausdrücke durch ausführlichere Wendungen wiedergegeben werden, die zugleich eine Erklärung des Gedankeninhalts sein sollen. So wird 1, 4 וְנִסִּיתִי יְדֵי וְנִסִּיתִי מַחֲתִי umschrieben durch וְנִסִּיתִי מַחֲתִי וְנִסִּיתִי יְדֵי und ich erhebe den Schlag meiner Macht (vgl. 1, 13); 1, 6 מִמִּבְתֵּר פְּלִלְתָּא דְּנִי weg vom Dienste Jahves; 1, 6 דְּחִלְתָּא דְּנִי die Furcht Jahves (vgl. 2, 3); 1, 7 יוֹמָא דִּיּוֹמָא בְּעִתִּיד לְמִיתִי מִן קִדְּם דְּנִי der Tag, welcher bereit ist, zu kommen von Jahve (vgl. 1, 8 14); 1, 18 בָּאֵשׁ קִנְאוֹ דְּנִי durch בָּאֵשׁ דְּפִירִימִיאוֹ durch das Feuer seiner Rache; כְּלִי-חַרָּץ durch כָּל רְשִׁיעֵי אֶרֶץ alle Gottlosen auf Erden (vgl. 3, 8); 2, 2 עַד לֹא תִפּוֹק עָלֶיכוֹן גִּזְרֵת בֵּית דִּינָא bevor über euch ergeht der Befehl des Gerichtshauses; 3, 2 בְּקוֹל דְּנִי durch בְּקוֹל עֲבֹדֵי נְבִינָא (sie hörte nicht) auf die Stimme seiner Diener, der Propheten; 3, 7 כָּל טַבָּחָא דְּאִמְרֵי דְּנִי durch כָּל אֲשֶׁר-פָּקַדְתִּי עָלֶיהָ כל durch alle Güter, die ich ihnen versprochen habe, werde ich ihnen bringen; dabei fällt auf, daß כָּל nicht, wie es dem aramäischen Sprachgebrauch entspricht, im Sinne von „befehlen“ genommen ist; 3, 8 סִבְרוּ לְמִימְרֵי דְּנִי vertrauet auf mein Wort; 3, 14 בְּנִשְׁתָּא דְּצִיּוֹן (Gemeinde Sion) und 3, 15 יְהוָה בִּקְרָבָא umschrieben mit וְנִי אִמְרֵי דְּנִי Jahve sprach, er werde seine Herrlichkeit in deiner Mitte wohnen lassen; ebenso 3, 17 יְהוָה אֱלֹהֵיךְ ich werde (wieder) herzu- (= heim-) bringen eure Gefangenschaft (= eure Verbannten).

An andern Stellen gestaltet sich die Paraphrase noch freier und wird oft zu einer bloßen Wiedergabe des Sinnes. Besonders

<sup>1</sup> Über Textvarianten vgl. Cornill, Das Targum zu den Propheten (Zeitschr. für alttest. Wissensch. VII [1887] 200) und W. Bacher, Kritische Untersuchungen (Zeitschr. der deutschen morgenländischen Gesellschaft XXVIII [1874]) 1—58.



gern ist dies dort der Fall, wo das hebräische Original größere Schwierigkeiten bietet. Nicht selten erhalten wir aber trotzdem manche Aufschlüsse über die Textgestalt der Vorlage. Hierher gehören z. B.: 1, 3 על דבאיאזה תקלה רשיעא weil sich gemehrt hat die Schuld der Bösen; 1, 4 ננת שום פלחיהון גם כל בימריהון und den Namen ihrer Verehrer zugleich mit ihren Priestern; 1, 7 ist es umschrieben: כל רשיעא es gehen zu Grunde alle Bösen. — 1, 8 ist das Anziehen ausländischer Kleider als Götzendienst gedeutet: כל המתרבשין למפלח לטענהא alle, die lärmten zur Verehrung der Götzen. Bei der Erklärung von הדולג על-המפתח 1, 9 hat das Targum jedenfalls 1 Sm 5, 5 im Auge: על כל המהלכין ביממי פלשתאי nach den Gesetzen der Philister wandeln. — 1, 10 ist מדהמשנה durch מן עופא (von der Vogel[pforte] her) und 1, 11 המכחש mit בנהלא דקדרון wiedergegeben. — Interessant ist 1, 11 כי נדמה ארי אחר כל עמא דדמן עובדיהון לעובדי כל-עם כנען paraphrasiert: עמא דארשא דבנן denn zermalmt wird alles Volk, dessen Werke gleichen den Werken des Volks des Landes Kanaan; möglich, daß hier eine Doppelübersetzung von נדמה (אחר und דמן) vorliegt. — 1, 12 ist der bildliche Ausdruck erklärend umschrieben: אפרא דשקן שלא על דכסחון (ich werde heimsuchen) die Männer, welche auf ihren Schätzen ungestört ruhen. — 1, 17 wird וכלהם mit ונבלתהון (und ihre Leichen) erklärt. — 2, 2 ist ויהי עבר כמך übersetzt mit ויהי ויהי (damit ihr nicht) der Spreu ähnlich werdet, die der Wind fortbläst, und wie ein Schatten, der vor dem Tag vergeht; es könnte aber auch in ויהי die Lesung לא תהי stecken, die in der Vorlage der LXX statt לות חק stand. — Freie Wiedergabe ist jedenfalls auch 2, 3 הבטי קושטא (suchet Wahrheit) für בקשוצק. — 2, 6 entspricht דירנת בית מישרי רשן (Wohnung, Wohnstätte der Hirten) dem massorethischen מות כרת רשם. — 2, 14 ist קול ישרר als עופא דמנפא (Stimme eines zwitschernden Vogels) erklärt; וטללה סתרי כי ארזה ערה ist übersetzt: (und sie haben das Tafelwerk zerstört).

3, 1 ist wiedergegeben: **וְיָדְמוּחָא וּמִתְפָּרְקָא בְּרִחָא דְּמִסְכְּנָא** Wehe der geschäftigen (wörtlich eilenden) und erlösten Stadt, die viel den Zorn herausgefordert hat. — Die Glosse **לֹא בִקְרָא** 3, 3 ist erklärt: **לֹא מוֹרִיבִין לְצַפְרָא** (sie warten nicht bis zum Morgen). — Interessant ist die Paraphrase zu 3, 5: **וְיָזְבָּחָהּ** **אָמַר לְאַשְׁרָאָה שְׂכֻמָּתֶיהָ בְּגִיחָה לִית קַדְמוֹתֶיהָ לְמַעַבְד שְׁקָר הָא כְּמִהוֹר צַפְרָא דְּאִזְל וְתִקִּין בֵּין דִּינִיָּה נָפֵק לְאַפְרָשׁ לֹא מִתְעַבֵּב וְלֹא וְדַעִין עוֹלָא** „Der reine Herr spricht, er werde seine Herrlichkeit in ihre (der Stadt) Mitte setzen; vor ihm geschieht keine Lüge; sieh, wie das Morgenlicht, welches hervorbricht und recht ist, so geht sein Gericht aus, um zu scheiden; es zögert nicht, und der Gottlose kennt keine Scham.“ Hier ist **בְּדִיק** durch **זְכָאָה** ersetzt, wohl um des Folgenden willen, und zudem nicht als Prädikat, sondern als Attribut gefaßt. Jahve „tut nicht Unrecht“ (Hebr.), hat der Übersetzer augenscheinlich im ethischen Sinn genommen; da er sich aber zu solcher Aussage über Jahve nicht verstehen konnte, umschrieb er: „vor ihm geschieht keine Lüge“. — 3, 7 findet sich der Zusatz: **מִזְרַעָא בֵּית שְׂכֻמָּתֵי** (er wird nicht austilgen ihre Wohnungen) aus dem Lande des Hauses meiner Herrlichkeit. — 3, 10 wird unter **כּוּשׁ** Indien verstanden: **מַעַבְר לְבִנְהָרֵי הָדוֹר**; die Glosse **בְּרַחֲמֵין וְתוֹבִין אֵלֶּיהָ עָמִי דְּאִתְגְּלִיָּאָה** wird erklärt: **וְיִהוּן מִיָּהוּן מִיָּהוּן דְּהוּן הָא בְּקִירְבֵּי** durch Erbarmen werden zurückkehren die Verbannten meines Volks, die in die Verbannung geführt wurden, und sie werden sich herbeibringen gleichsam meine Opfergabe. — Der Beginn von V. 15 ist gleichfalls frei wiedergegeben: **וְיָזְבָּחָהּ אֵלֶּי יְיָ דִּינִי שְׁקָרָא מִמְּנִיָּה** es offenbart Jahve die falschen Richter aus deiner Mitte. — 3, 17 zieht das Targum **גְּבוּר יוֹשִׁיעַ** zum folgenden Teilvers und umschreibt in Verbindung damit **בַּשְׂמַחָה יִהְיֶה רִישׁ בְּאֵהְבֹתוֹ** in folgender Weise: **גָּבַר פְּרִיק יִתְרִי אֵלֶּה בְּחֻדְרָא וְכַבּוּשׁ עַל חוּבָה דְּרַחֲמָתֶיהָ** der starke Erlöser freut sich über dich in Freude, bezwingt deine Schuld mit seinem Erbarmen. — Die Paraphrase zu 3, 18 lautet: **דִּי הָיוּ מַעַבְבִּין בֵּיהּ זְמַנִּי מוֹעֵדָה אֲרַחֲתִיקָתָא מִנִּיהּ נִי עֲלִיהוֹן** die in dir (zu) deine(n) Festzeiten weilten, ich habe sie von dir weggetrieben; wehe

ihnen, weil sie ihre Waffen getragen haben gegen dich und dich geschmäht haben.

An bemerkenswerten Übereinstimmungen mit M seien notiert: 1, 4  $\text{בְּעֵלָא}$ ; 1, 9  $\text{בִּית רַבּוּיָהוֹן}$ ; 2, 2 bezeugt das Targum (siehe oben S. 53) für seine Vorlage das glossatorische  $\text{רוּם}$ , ebenso 2, 6  $\text{חַבַּל הַיָּם}$  durch  $\text{כְּפָר נִמָּא}$ ; 2, 9  $\text{מִלִּשְׁמַט מִלִּשְׁחִיזָן וּמִחִסּוּרִין}$ ; 2, 9  $\text{מִלִּשְׁמַט מִלִּשְׁחִיזָן וּמִחִסּוּרִין}$  (Distelfeld und Salzgruben); 3, 7  $\text{מִדּוּגְיָהוֹן} = \text{M מעוקה}$ ; 3, 19  $\text{עַם כָּל מְשַׁעֲבְרָהּ} = \text{M אֶת-כָּל-מְשַׁעֲבָהּ}$  und 3, 20  $\text{אֲכַנְשִׁירְחוֹן} = \text{M אֲבִיא אֲחֵכֶם}$ .

In folgenden Fällen geht das Targum mit den Übersetzungen: 1, 5  $\text{בְּשֵׁמוֹ פְּתַרְיָהוֹן}$  im Namen ihrer Götzen, was jedenfalls auf die Vokalisation  $\text{בְּמַלְכֵם}$  zurückgeht (Syr.). — 1, 7  $\text{עֲרַע מִזְמִנְהִי}$  er hat seine Geladenen gerufen (Syr.). — 1, 12  $\text{בְּנִבְרִשְׁתָּהּ}$  Sg. (LXX und Syr.). — 2, 1  $\text{אֶתְכֶּנְשׁוּ יָאֵתִי וְיָאֵתְרִבִּי}$  (LXX, V. und Syr.) und  $\text{עָמָא דְּלָא חָמִיד לְמַתָּב לְאַרְבִּיתָא}$  (LXX und Syr.). — 2, 5  $\text{עָמָא דְּחִיבִין לְאַשְׁתַּצָּהּ}$  das Volk, welches sündigt, so daß es vernichtet wird (vgl. V.: gens perditorum). — 2, 14  $\text{עֲדָרִין דְּכָל חֵינָה בְּרָא}$  Herden aller Tiere des Feldes (LXX). — 3, 1  $\text{מִתְפָּרְקָא}$  (LXX und V.). — 3, 18  $\text{זִמְרִי מוֹעֲדָהּ}$  weist offenbar auf  $\text{כַּבִּיּוֹם מוֹעֵד}$  der Vorlage (LXX), das aber nicht, wie von LXX, zum Vorausgehenden gezogen wurde.

An Besonderheiten, die mitunter wohl auf einer von M abweichenden Lesart des Originaltextes beruhen, seien folgende verzeichnet: 1, 5  $\text{תִּיבִין וְיִמִּין}$ ; vielleicht hat der Übersetzer statt des zweiten  $\text{הַנִּשְׁבָּעִים}$ , veranlaßt durch den folgenden Vers,  $\text{הַנִּסְבָּגִים}$  gelesen (?). — 1, 14 entspricht  $\text{דִּי בֵית מְרִיר וְצִנָּה תִּמְנָן}$  (der Tag Jahves), an dem Bitterkeit und Geschrei (herrscht); dort werden die Helden getötet. Hier liegt teils unrichtige, teils freie Übersetzung vor, die aber den masorethischen Konsonantenbestand voraussetzt. — 1, 15  $\text{יִזְמָא תַעֲבוֹר}$ ; hier ist das hebräische Substantiv  $\text{עֲבָרָה}$  als Verbum  $\text{עבר}$  genommen. — 1, 17 ist  $\text{כַּעֲפָר}$  unrichtig durch  $\text{לְעֲפָרָא}$  wiedergegeben. — 2, 5 6 entspricht  $\text{כְּפָר נִמָּא}$  dem hebräischen  $\text{חַבַּל הַיָּם}$ ; 2, 14  $\text{בְּפִתְחֵיהּ תִּרְעִיָא}$  (an der Öffnung der Tore) dem hebräischen  $\text{בַּכְּפֹתֵיהֶם}$ ; 2, 14 ist außerdem  $\text{בִּסְכָּא חֲרִב}$  mit  $\text{תִּרְעִיָא}$  (sie verwüsteten das Tor) umschrieben, wobei wieder das

hebräische Substantiv חרב als Verbum gefaßt wurde. — 3, 1 ist מוראה durch מוֹחֶזֶק (eilend = geschäftig) erklärt. — 3, 15 ist חסיר durch אֶגְלִי wiedergegeben und מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל als Subjekt zum ersten Teilvers gezogen. — 3, 19 הָאֲמָא קְבִירָא גְמִירָא (sieh, ich bereite Ausrottung) ist sinngemäß zu עֲשֵׂה ein entsprechendes Objekt ergänzt.

Die syrische Übersetzung<sup>1</sup> zeigt gleichfalls das Bestreben, die hebräische Vorlage wörtlich zu übertragen. Wo die Version freier gehalten ist, läßt sie gleichwohl den Originaltext meist zweifellos erkennen, setzt aber mitunter wahrscheinlich auch einen andern Text voraus. Von Belegen für eine freiere Übertragung seien folgende verzeichnet:

1, 3 חטא על חטא (und Stolpern will ich bringen über die Sünder), wobei deutlich die massorethische Lesung zu Grunde liegt. — 1, 7 קרוהי (er hat seine Berufenen geladen). — 1, 9 על כלהון חטופא ובזוזא (gegen alle Gewalttätigen und Räuber); der Übersetzer hat offenbar den Urtext nicht verstanden und hat das „Hüpfen über die Schwelle“ vom räuberischen Eindringen in die Häuser erklärt. — 1, 14 מריר וקשא die Stimme des Jahvetages „ist bitter, hart und kräftig“; vielleicht liegt hier auch eine andere Lesart zu Grunde, die etwa durch eine andere Konsonantenzusammenfassung und durch Verhören entstanden sein könnte (חוק aus חם?). — 2, 5 hat Syr. vor ארץ eine Konjunktion (ו) gesetzt, demnach כנען ארץ nicht als Apposition zu כנען angesehen. — 2, 6 ויהוא חבל ימא דידא וקרטא בית מרעתא לגורא דענא (und es wird der Meeresstrich zu Hütten, und Kreta ein Weideplatz für Viehherden); hier hat der Übersetzer כרת, wie richtig כרתים in V. 5, für Kreta genommen; בית מרעתא dürfte, wenn Syr. nicht etwa כרת מרעה gelesen hat, auf LXX zurückgehen; auch las Syr. לגדרות, das er überdies statt mit „Hürden“ unrichtig mit „Herden“ übersetzte. — 2, 9 ist דעת חבלת נצבתהון ואבר מלוחהון Wiedergabe von חבלת חרול ומלוחהון, das der Übersetzer jedenfalls nicht verstand; מלח faßte er als Pflanze (atriplex

<sup>1</sup> Vgl. Mark Sebök (Schönberger), Die syrische Übersetzung.

halimus), womit auch die Übertragung der Einleitungsworte (deren Pflanze zerstört ist) in Zusammenhang stehen dürfte. — 2, 11 übersetzt Syr. **כי רזה** mit **דמובר**, was der Vermutung Raum geben kann, daß er **כי ירזה** las; statt **כל-אלהי הארץ** bietet er **כלהין גזרתא** und statt **איי הגרים** **כלהין מלכיה דארעא** (alle Inseln der Meere). Hier ließen ihn die Inseln ans Meer denken, was ja nahe liegt; es könnte aber auch sein, daß **יממא** aus **עממא** verderbt ist (Sebök). — 2, 14 entspricht **והחית נהמון בגוה** (Tiere brüllen in ihrer Mitte) dem massorethischen **בחלון ישורר** קול; ferner ist **ארה** mit **עקרה** (ihre Wurzel) übersetzt, wofür ursprünglich **ערקה** (ihr Tafelwerk) gestanden haben mag (Sebök). — 2, 15 ist **העליוה** mit **עשינתא** (befestigt) übersetzt, womit wahrscheinlich **היושבת לבטח** begründet werden soll; **נחמה ונשרק** ist durch zwei Worte wiedergegeben: **נחמה** <sup>end</sup> er staunt und zischt. — 3, 1 setzt Syr. aus dem Schluß des Verses **העיר** als Vokativ an die Spitze, wiederholt es aber am Schluß: **אורי מדינתא ידעתא ופרוקתא מדינתא דיון**; dabei denkt er infolge der Beziehung, welche er diesen Worten auf Ninive gibt, an den Propheten Jonas. — 3, 3 Die Propheten heißen: **ולא** **וגברא אנון עולא** (Frevler). — 3, 5 **לא נקדר** wird übersetzt: **ולא משהה** und er zögert nicht. — 3, 6 steht für **נשמו פנותם** die Übersetzung: **והחבלת דויתא** zerstört ist die Elende; Sebök vermutet, es sei wohl **זויתא** (angulus) zu lesen. — 3, 8 **מטל דמטי דיני** ist sinngemäße Übertragung von **מטל משימי**; ähnlich 3, 9 **הד** **בגירא חד** (mit einem Joch) Übersetzung von **אחד** **שכם**. — 3, 10 **עתרי** **בחד-פוצי** hat Syr. wohl als unverständliche Glosse übergangen; er zieht nur aus V. 11 **ביום ההוא** zu V. 10 und übersetzt: **הד** **נחתן לי דבחה ביומא הד** sie werden mir Opfer bringen an jenem Tage. — 3, 11 **לא תבושי מכל עלילותך** hat Syr. als Frage gefaßt und **עושא הגזותכי** mit **עליו גאותך** (die Größe deiner Anmaßung) übersetzt. — 3, 17 **נבסמכי בהדותא ונחדתכי בחובה** er wird dich ergötzen mit Freude, wird dich erneuern in seiner Liebe und wird dich jubeln machen wie am Festtag; hier hat der Übersetzer die Hiphilformen **יגיל** und **יחיד** transitive genommen, statt **יחיד** wohl **יחיד** und statt **מועד** wohl **מועד** gelesen. —

3, 18 וְאֶעֱבֹר מִנֹּכַח אֵילָן דַּמְמַלְלִין הָיוּ עֲלֵיכֶם חֲסֵדָא ich will wegnehmen von dir jene, die gegen dich Schmähungen redeten. — 3, 19 הִיא עָבְדָּא אֲנָא לְכַלְהֵון כְּדָּ מִמַּכְכִּין בְּגוּרֵי בִזְבָּנָא הִיא sieh, ich mache sie alle demütig in deiner Mitte in jener Zeit; dies läßt vielleicht auf eine Lesart מְעִינָה אֶת-כֻּלָּם schließen (Seböc). וְשִׁמְחָתִים לְתַהֲלָה (subiecta) übersetzt. וְאֶבְדָּא אֲנֹן לְמַשָּׁא וּלְחִשְׁבוּתָהּ הִיא אִיתִיכּוֹן ist wiedergegeben: וְאֶבְדָּא אֲנֹן לְמַשָּׁא וּלְחִשְׁבוּתָהּ הִיא אִיתִיכּוֹן ich mache sie zum Ruhme und bringe euch in Ehre. Vielleicht ist aus V. 20 אֲבִיא אֲתֹכֶם unter Auslassung von הָיִיתָ hierhergezogen.

Zusätze zu M: 1, 5 כֹּל vor beiden הַמִּשְׁתַּחֲוִיִּים; ebenso 1, 6 vor הַנְּכֹרִים und לֹא-בָקְשִׁי. — 1, 11 אָמַר מְרִיא. — 2, 7 יִמָּא. — (richtig). — 2, 10 steht am Ende noch erklärend אִסְכְּרִיאִל. — 3, 15 am Schluß וְנֶאֱמַר; dadurch wird das Folgende, vom Übersetzer auf Ninive bezogen, als Äußerung des עֹבֵר עָלֶיהָ gekennzeichnet. — 3, 8 כִּי vor כל הָרוֹן אֲפִי; ebenso 3, 17 צִוּיִן vor כל הָרוֹן אֲפִי.

Auslassungen gegenüber M: 2, 2 חָק. — 2, 3b fehlt das zweite בָּקְשִׁי, wohingegen צָדֵק und עֲוֹנָה durch וְ verbunden werden. — 2, 12 das Suffix in חֲרָבִי und הִמָּה. — 3, 10 עֲתִירִי. — 3, 19 בְּשַׁחַם; 3, 20 fehlt הָיִיתָ, vielleicht auch אֲבִיא אֲתֹכֶם.

An nachbezeichneten Stellen bietet Syr. eine besondere Lesart, die mitunter auf eine von M abweichende Vorlage schließen läßt, in mehreren Fällen sich aber auch durch Verwechslung von Buchstaben u. dgl. erklärt: 1, 1 בְּרָה דְּחֻלְקִיא (sicher unrichtig). — 1, 5 בְּמַלְכוּם (siehe V. und Chald.); 1, 7 דְּבַחָא (Opfer) Pl. statt M Sing., ebenso 1, 8 עַל בְּנֵי מַלְכָּא (Söhne der Könige). — 1, 9 בֵּית מְדִנְיָהּ (Vorratskammern) statt אֲדִנְיָהּ. — 1, 10 שַׁעַר הַדְּגָגִים Fischertor; hier hat Syr. שַׁעַר הַדְּגָגִים gelesen. — 1, 11 הַמִּכְתָּשׁ wird von Syr. als Eigenname gefaßt, wozu aber schon der Artikel nicht stimmt; נְדָמָה ist durch חֲרָוּ (sie staunten) wiedergegeben. — 1, 12 wird עַל-שְׁמִרְיָהּ übersetzt: דִּשְׁיִטִּין לְנִטְרִיָּהּ „die ihren Wächter verachten“; wenn hier nicht lediglich Einfluß von LXX vorliegt, hat Syr. vielleicht הַקְּטִים (von קִיט, einer Nebenform von קִיץ) gelesen (Se-



bök), jedenfalls aber שְׁמִרָהֶם vokalisiert. — 1, 18 zeigt die Wiedergabe von אָךְ durch ךְּ, daß der Übersetzer wahrscheinlich אָךְ gelesen hat. — 2, 14 las statt בכַּפְתִּירָה der Übersetzer בבְּחִירָה; Sebök vermutet, es könnten im Texte פ und ר ver- löscht gewesen sein; ferner vokalisiert Syr. חֶרֶב statt חָרֶב. — 3, 7 תְּדַחֲלוּן und תִּקְבְּלוּן zeigen, daß Syr. תִּירָאוּ und תִּקְחוּ ge- lesen hat; ferner bezeugt die Version וְקִרְבוּ וְחָבְלוּ אחֲסִיבוּ וְקִרְבוּ וְחָבְלוּ (Haltet euch bereit, naht und zerstört all ihre Listen, d. h. Werke), daß Syr. hier הַשְׂפִּימוּ הַשְׁתִּיחוּ כָל הַכִּינּוּ הַשְׂפִּימוּ עלֵילוֹתָם gelesen und den Satz als eine Aufforderung an die Feinde betrachtet hat, alles zu zerstören, weil Israel sich nicht warnen ließ. — 3, 20 hat Syr. לְעִינֵיהוֹן für עֵינֵיכֶם, will demnach aus- drücken, daß die Wendung im Gescheike Israels angesichts der Völker der Erde eintreten werde.

Übereinstimmungen mit LXX: 1, 7 דָּחֹלּוּ für הם; 1, 10 אַחֲרִיָּא (Sing.) und דְּשִׁיטִין לְנִטְרִיהוֹן = τοὺς καταφρονούντας ἐπὶ τὰ φυλάγματα αὐτῶν; 1, 17 בִּסְרִיהוֹן als Übersetzung von לחמם. — 2, 1 דָּא דְּלֹא רָאָה sammelt euch und tretet zusammen, Volk ohne Zucht (vgl. Chald. und V.); 2, 2 עֲדָא דְּעִבְרָא דִּינָא tut das Recht, d. h. was Gottes Recht ist; כְּעֹלָא ist hier wie von LXX als Imperativ gefaßt. — 2, 7 יִמָּא דְּחָבֵל יִמָּא דְּגִי wird durch עָמִי wiedergegeben wie bei LXX ἔθνος σου; 2, 11 מְרִיא עֲלִיהוֹן, hier hat Syr. wahrscheinlich wie LXX (ἐπιφανήσεται) נִרְאָה gelesen. — 3, 1 יִדְעָהּ מִמֶּרְאָה mit יִדְעָהּ wiedergegeben, LXX mit ἐπιφανής; wahrscheinlich dachte der Übersetzer an Part. Hoph. von רָאָה. Ferner ist wie in den andern Versionen נִגְאַלָּה durch פְּרִיקָתָה „erlöst“ übersetzt. — 3, 7 עֵינֵיהּ; 3, 8 לְסִכְהוֹתָהּ; 3, 17 וְנִדְיָכִי; 3, 18 דְּכִיּוּמָא דְּעִדְעָאָהּ.

Als Übereinstimmung mit dem aramäischen Targum (Chald.) sei außer 1, 5 (בְּמַלְכוּתָם und פְּתִיחֵיהוֹן) und der Übersetzung von 2, 1 noch darauf verwiesen, daß 3, 15 מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל als Subjekt zum vorausgehenden Teilvers gezogen wird.

Die Vulgata bietet an freieren Übersetzungen: 1, 3 et ruinae impiorum erunt, wo הַמְכַשְׁלוֹת nach Is 3, 6 er- klärt wird; 1, 9 qui arroganter ingreditur super limen; 2, 11

et attenuabit, wo רזה transktiv genommen ist, und viri de loco suo, wo der Pl. statt des hebräischen Sing. steht; 2, 14 in liminibus eius; 3, 18 nugas, qui a lege recesserant, congregabo, quia ex te erant: ut non ultra habeas super eis opprobrium; 3, 19 ego interficiam (= עשה) omnes, qui afflixerunt te.

An kleineren Zusätzen sind zu nennen: 1, 18 und 2, 12 „sed“ zu Beginn des Verses; 2, 7 „eius“ als nähere Bestimmung zu חבל (funiculus); 2, 13 zweimal „et“ je vor ציה und כמדבר; 2, 15 „et“ vor יניע; 3, 2 „et“ vor לקחה; 3, 17 „ipse“ vor יושע.

Kleinere Auslassungen: 1, 11 כי; 1, 18 ו vor באש; 2, 11 דמה.

Besonderheiten und Abweichungen in der Übersetzung infolge unrichtiger Ableitung: 1, 2 congregans congregabo (vgl. 1, 3; 3, 18) von אסף; 1, 11 conticuit — דמה „still sein“; involuti argento — טלל „beschatten“ (?); 2, 1 gens non amabilis ist נכסף in passiver Bedeutung genommen; 2, 9 siccitas spinarum — צמק (?); 2, 13 speciosam — נרה „schön“.

Zahlreicher sind die Übereinstimmungen mit LXX: 1, 4 nomina (pl. statt sg.) aedituorum; 1, 9 domum Domini Dei sui; 1, 10a secunda (sieh auch Syr.); 1, 14 vox diei Domini amara; 1, 17 corpora eorum (auch Syr.); 2, 1 convenite congregamini (auch Chald. und Syr.); 2, 2 quasi pulverem transeuntem; 2, 9 gentis meae; 2, 14 corvus; 3, 1 redempta civitas (auch Chald. und Syr.) und columba; 3, 3 non relinquebant in mane; 3, 5 et non abscondetur; 3, 10 inde supplices mei, filii dispersorum meorum (Symmachos, א<sup>c</sup>).

Als Übereinstimmung mit Syr. ist besonders zu verzeichnen: 1, 5 in Melchom (auch Chald. und Lukianos) und 3, 7 omnes cogitationes suas (vgl. Syr.: בגמלתו).

Eine andere Lesart liegt vor: 1, 14 tribulabitur (von צר oder צור:) ibi fortis; 1, 18 consummationem cum (אח statt אף?) festinatione; 2, 5 gens perditorum (גרי ברחים); 2, 6 requies pastorum (ניח רעים); 2, 14 quoniam attenuabo robur eius — כי ארזה עזה; 3, 15 iudicium tuum — משפטך und non timebis — לא-תירא (wie mehrere Handschriften haben).

## 2. Übersetzung.

## 1. Überschrift.

(1, 1)

- I, 1. Wort Jahves, das an Sephanja, den Sohn Kušis, des Sohnes Gedaljas, des Sohnes Amarjas, des Sohnes Hiskias, erging in den Tagen Josias, des Sohnes Amons, des Königs von Juda.

## 2. Die Gerichtsdrohung.

(1, 2—18)

- I, 2. Fortraffen, wegraffen will ich alles vom Antlitz der Erde, ist Jahves Spruch.
3. Wegraffen will ich Mensch und Vieh, wegraffen die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres [und die Ärgernisse mit den Frevlern; Und ich tilge weg die Menschen vom Antlitz der Erde, ist Jahves Spruch].
4. Und ich strecke meine Hand aus wider Juda und wider alle Bewohner Jerusalems; Und ich tilge weg [aus diesem Ort] den Rest Baals (und) den Namen der Götzenpriester [samt den Priestern],
5. Und die sich niederwerfen auf den Dächern vor dem Heer des Himmels, Und die sich niederwerfen [schwören] vor Jahve, [und] schwören bei *Milkom*;
6. [Und die sich abgewendet haben von Jahve], Und die Jahve nicht suchen, noch nach ihm fragen.
7. Still vor [dem Herrn] Jahve! denn nahe ist der Tag Jahves; Denn zubereitet hat Jahve das Opfer, hat seine Gäste geweiht.

8. [Und es wird geschehen am Opfertag Jahves]  
Da will ich heimsuchen die Großen  
und die Söhne des Königs,  
Und alle, die sich kleiden  
in ausländische Gewande.
9. Und heimsuchen will ich alle,  
die springen über die Schwelle [an jenem Tage],  
Die füllen das Haus ihres Herrn  
mit Unrecht und Trug.
10. Und es wird geschehen an jenem Tag,  
ist Jahves Spruch:  
Horch! Geschrei vom Fischtor her,  
und Weheklagen von der Neustadt,  
Und gewaltiges Getöse von den Hügeln.
11. Klaget, ihr Bewohner des „Mörsers“;  
denn vernichtet wird alles Kanaanäervolk,  
vertilgt werden alle, die Geld wägen.
12. Und [es wird geschehen in jener Zeit:]  
ich durchsuche Jerusalem mit *der* Leuchte,  
und ich suche die Männer heim,  
Die starr geworden sind auf ihren Hefen,  
die in ihrem Herzen sprechen:  
Nicht Gutes tut Jahve  
und nicht Schlimmes.
13. Und es soll ihre Habe zur Beute werden  
und ihre Häuser zur Wüste.  
Und sie bauen Häuser,  
und sollen nicht darin wohnen,  
Und pflanzen Weingärten,  
und sollen deren Wein nicht trinken.
14. Nahe ist der große Tag Jahves,  
nahe ist er und sehr eilig.  
Horch! *der* bittere Tag Jahves,  
aufschreit da der Held.

15. Ein Tag des Zornes ist dieser Tag,  
ein Tag der Angst und Bedrängnis;  
Ein Tag des Wüstens und der Verwüstung,  
ein Tag der Finsternis und des Dunkels,  
ein Tag des Gewölks und der Wolkennacht;
16. Ein Tag des Trompetengeschmetters und des Kriegslärms  
wider die festen Städte  
und wider die hohen Zinnen.
17. Da ängstige ich die Menschen,  
daß sie einherwandeln gleich Blinden,  
[weil sie wider Jahve gesündigt haben].  
Und hingeschüttet wird ihr Blut wie Staub,  
und ihre Eingeweide (?) wie Unflat.
18. Weder ihr Silber noch ihr Gold  
wird sie retten können  
am Tage des Zornes Jahves;  
Und im Feuer seines Zorneseifers  
wird die ganze Erde verzehrt werden;  
Denn Vernichtung, *ja* plötzlichen Untergang  
wird er bereiten allen Bewohnern der Erde.

### 3. Die Bußmahnung.

(2, 1—3, 8)

- II, 1. Nehmt Vernunft an und seid vernünftig (?),  
Volk ohne Scham (?),
2. Bevor *ihr werdet*  
wie dahinfahrende Spreu [am Tage],  
Bevor über euch kommt  
die Glut des Zornes Jahves,  
[Bevor über euch kommt  
der Tag des Zornes Jahves].
3. Suchet Jahve, all ihr Frommen im Lande,  
die sein Gebot üben;  
Suchet Gerechtigkeit, suchet Frömmigkeit,  
vielleicht werdet ihr geborgen an Jahves Zornestag.

4. Denn Gaza soll verödet werden,  
und Askalon zur Wüste;  
Asdod wird man am Mittag austreiben,  
und Ekron wird von Grund aus zerstört.
5. Wehe! Bewohner des Meeresstrichs,  
Volk der Kreter,  
ist Jahves Wort über euch.  
Kenaar, Land der Philister,  
[und] ich werde dich vernichten, entvölkern.
6. Und *du*, [Meeresstrich, Kreta] sollst zu Hirtenauen werden  
und zu Schafhürden.
7. [Und der (Meeres)strich wird zufallen  
dem Rest des Hauses Juda.]  
*Am Meere* werden sie weiden;  
in den Häusern Askalons  
werden sie am Abend lagern;  
[Denn es wird sie heimsuchen Jahve, ihr Gott,  
und wird ihr Geschick wenden].
8. Gehört habe ich das Höhnern Moabs  
und die Lästerungen der Benê Ammon,  
Womit sie mein Volk gehöhnt  
und großgetan wider ihr Gebiet.
9. Deshalb, so wahr ich lebe, ist der Spruch Jahves [der  
Heerscharen],  
des Gottes Israels,  
Soll Moab wie Sodom werden  
und die Benê Ammon wie Gomorrha,  
Ein Nesselfeld und Salzhügel  
und eine Wüste für immer.  
Der Rest meines Volkes wird sie plündern,  
und das Überbleibsel meiner Nation sie beerben.
10. Das soll ihnen geschehen für ihren Übermut;  
denn sie haben gehöhnt  
und haben großgetan wider das Volk Jahves [Sebaoth].



11. [Furchtbar wird Jahve wider sie sein;  
denn er läßt dahinschwinden alle Götter der Erde;  
Und es sollen ihn anbeten, jeder an seinem Ort,  
alle Inseln der Völker.]
12. Auch ihr, Kuschiten,  
erschlagen von meinem Schwert . . . [seid ihr].
13. Und ausstrecken wird er seine Hand gegen Norden  
und wird Assur vernichten;  
Und er wird Ninive zur Wüste machen,  
dürre gleich der Steppe.
14. Und es sollen in ihrer Mitte Herden lagern,  
alles Getier *des Feldes*;  
Pelikan und Igel  
nächtigen auf ihren Säulenknäufen,  
*Eulen* singen in den Fenstern,  
*Raben* auf den Schwellen;  
[denn das Zederngetäfel ist bloßgelegt?].
15. Das ist die fröhliche Stadt,  
die so sorglos bestand,  
die in ihrem Sinne sprach:  
Ich und keine sonst!  
Wie ist sie zur Wüste geworden,  
ein Lagerplatz für das Wild!  
Jeder, der vorübergeht, zischt,  
schwenkt seine Hand.

- III, 1. Wehe der widerspenstigen und befleckten,  
der gewalttätigen Stadt!
2. Sie hört auf kein Gebot,  
nimmt keine Zucht an;  
Auf Jahve vertraut sie nicht,  
ihrem Gott naht sie nicht.
  3. Ihre Großen in ihrer Mitte  
sind brüllende Löwen;  
Ihre Richter Nachtwölfe,  
[die *aufhören* (d. h. zu rauben erst) gegen Morgen].

4. Ihre Propheten sind unzuverlässig,  
[Männer der Lüge];  
Ihre Priester entweihen das Heilige,  
vergewaltigen das Gesetz.
  
5. Jahve ist gerecht in ihrer Mitte,  
er übt nicht Unrecht;  
Morgen für Morgen macht er sein Recht tun  
zu einem Licht, das niemals fehlt;  
[Und unbekannt ist ein Versehen].
  
6. Ich habe Völker vertilgt,  
zerstört sind ihre Zinnen;  
Ich habe ihre Straßen verödet,  
so daß niemand darauf wandelt;  
Verheert sind ihre Städte,  
so daß [niemand da ist,] niemand sie bewohnt.
  
7. Ich sprach: *sie wird* mich doch fürchten,  
wird Zucht annehmen;  
Und es wird nicht *aus ihren Augen* schwinden  
alles, was ich ihr geboten habe.  
Doch desto eifriger verschlimmerten sie  
all ihr Tun.
  
8. Deshalb wartet mein, ist Jahves Spruch,  
auf den Tag, da ich als *Zeuge* auftrete.  
Denn mein Rechtspruch ist es, Völker zu sammeln,  
Reiche zusammenzubringen,  
Auszugießen über sie meinen Grimm,  
alle Glut meines Zorns;  
Denn im Feuer meines Eifers  
soll verzehrt werden die ganze Erde.

#### 4. Die Heilsverkündigung.

(3, 9—20)

9. Denn alsdann will ich den Völkern verleihen  
eine reine Lippe,

- Daß sie alle den Namen Jahves anrufen,  
ihm dienen einmütiglich.
10. Jenseit der Ströme von Kusch  
[da wo sie zerstreut sind?]  
werden sie mir Speiseopfer bringen.
11. An jenem Tage wirst du nicht zu schanden  
ob all deiner Taten,  
womit du dich gegen mich vergingst;  
Denn alsdann entferne ich aus deiner Mitte,  
die stolz in dir frohlocken;  
Und du wirst nicht mehr übermütig sein  
auf meinem heiligen Berge.
12. Und ich werde übriglassen in deiner Mitte ein Volk,  
fromm und demütig;  
Und sie werden sich bergen im Namen Jahves,
13. der Rest Israels.  
Sie werden nicht mehr Unrecht üben  
und nicht mehr Lügen reden;  
Und nicht soll sich finden in ihrem Mund  
eine trügerische Zunge;  
Vielmehr werden sie weiden und sich lagern,  
von niemand aufgeschreckt.
14. Juble, Tochter Sion!  
jauchze, Israel!  
Freu dich und frohlocke von ganzem Herzen,  
Tochter Jerusalem!
15. Weggenommen hat Jahve deine *Widersacher*,  
fortgefeßt deine Feinde.  
König [Israels] ist Jahve in deiner Mitte;  
fürder sollst du nichts Schlimmes schauen.
16. An jenem Tage wird man zu Jerusalem sprechen:  
fürchte dich nicht, Sion,  
laß deine Hände nicht sinken.
17. Jahve, dein Gott, ist in deiner Mitte,  
ein Held, der Rettung schafft.

- Er freut sich über dich in Wonne,  
*erneuert dich* in seiner Liebe;  
 Er frohlockt über dich in Jubel
18. *wie am festlichen Tag.*  
 Weggenommen habe ich von dir *die Klage*,  
 die Last auf *dir*, die Schmach.
19. [Sieh, ich will *dies* tun  
*um deinetwillen* in jener Zeit;  
 Und ich rette das Hinkende,  
 und das Verstoßene sammle ich;  
 Und ich bringe sie zu Ehre  
 und Namen auf der ganzen Erde.
20. In jener Zeit werde ich euch heimführen,  
 und in *jener Zeit werde ich* euch sammeln;  
 Denn ich mache euch zum Ruhm und Preis  
 unter allen Völkern der Erde,  
 Wenn ich euer Geschick wende vor euren Augen,  
 spricht Jahve.]

### 3. Das Metrum<sup>1</sup>.

Die neueren Forschungen über Rhythmus und Metrum in der hebräischen Poesie haben unbestreitbar manche Resultate erzielt, die dauernden Wert besitzen. Unter anderem verspricht die Metrik auch ein brauchbares Mittel der Textkritik zu werden. In vielen Fällen läßt sie sich dazu jetzt schon mit Erfolg verwenden. Untersucht man aber einen poetischen Text des Alten Testaments auf das Metrum hin, so gewahrt man doch auch mit jedem Schritt, wie unsicher der Boden an vielen Stellen noch ist. Deshalb erscheint es einstweilen sehr gewagt, auf metrische Beobachtungen hin allein den Text neu zu konstruieren. Dies dürfte doppelt bei prophetischen Texten zu beachten sein, weil man für die Prophetie ihrem Wesen und ihrer Aufgabe nach wohl nicht eine streng gebundene Kunstform, sondern größere Freiheit und Beweglichkeit in der

<sup>1</sup> E. Sievers, Studien zur hebräischen Metrik 490—493. V. Zappeltal, De poësi Hebraeorum, Freiburg i. d. Schw. 1909.

Gestaltung der rhythmischen Rede wird beanspruchen müssen. Hier seien daher lediglich die Beobachtungen zusammengestellt, die sich unter dem Gesichtspunkt der Metrik an der Prophetie des Sophonias machen lassen, wie sich deren Text nach kritischer Beurteilung darstellt<sup>1</sup>.

Der erste Teilabschnitt des ersten Kapitels, V. 2—7, besteht im allgemeinen aus fünfhebigen Versen ( $3 + 2$ ); im einzelnen ist aber „die Abteilung wie überhaupt die Textkonstitution ziemlich unsicher“<sup>2</sup>. In V. 4a liest man besser sechs Hebungen (nach Sievers wohl nicht ursprünglich). Um das Metrum rein zu erhalten, wäre auch V. 3b vielleicht das zweite אָהָה und ebenso V. 4b מִן-הַמְּקוֹם הַזֶּה zu tilgen.

Die V. 8—10 sind, wenigstens im vorliegenden Text, aus vierhebigen Distichen von je zwei Hebungen ( $2 + 2$ ) zusammengesetzt; nur der letzte Stichos von V. 10 enthält drei Hebungen. Durch größere Textänderungen ließe sich auch hier in V. 10 und 11 ein fünfhebiges Metrum ( $3 + 2$ ) herstellen. Man müßte dazu in V. 10 die Einleitung entfernen (Marti), mit dem letzten Stichos des V. 10 den Beginn des V. 11 verbinden und zugleich in וְיִלְלָה מִן-הַמְּכֹחַשׁ (Marti) ändern; auch der Schluß des V. 11 wäre dann wohl nicht in der ursprünglichen Form erhalten (Marti).

Die V. 12 und 13 haben die Form:  $5 (= 3 + 2) + 4 + 4$ .

V. 14 läßt sich in sechshebige Distichen ( $3 + 3$ ) zerlegen, V. 15 in ein vierhebiges Distichon ( $2 + 2$ ) und in ein sechshebiges Tristichon ( $2 + 2 + 2$ ); letzteres ist auch das Metrum des V. 16.

V. 17 setzt sich aus einem sechshebigen Tristichon ( $2 + 2 + 2$ ) oder, falls man כִּי לִיהוָה הַטָּאָר als störend streicht, aus einem vierhebigen ( $2 + 2$ ) und einem fünfhebigen ( $3 + 2$ ) Distichon zusammen.

In V. 18 endlich umschließen zwei vierhebige Distichen ( $2 + 2$ ) ein sechshebiges Tristichon ( $2 + 2 + 2$ ). Um das

<sup>1</sup> Siehe Übersetzung und Kommentar.

<sup>2</sup> Sievers a. a. O. 491.

letzte Distichon zu gewinnen, muß aber אָ-נבהלה als steigernder Zusatz getilgt werden; auch empfiehlt es sich, V. 18 b עברתו statt יהוה עברתו zu lesen.

Einheitlicher ist das Metrum im zweiten Kapitel. Hier bestehen die V. 1—3, wenn man in V. 3 a אשר משפטו פעלו streicht, aus vierhebigen Distichen ( $2+2$ ); nur V. 2 b wird besser als fünfhebiger Vers ( $3+2$ ) gelesen.

Die Völkersprüche 4—15 sind mit Ausnahme der vierhebigen V. 12 (unvollständig) und 14 b (?) in fünfhebigen Distichen ( $3+2$ ) abgefaßt. Dabei müssen freilich mehrfache Textänderungen vorgenommen werden. So ist V. 5 a דבר-יהוה als Zusatz auszuschneiden (Marti); in V. 5 b ist כנען zu entfernen (Wellhausen) und ארץ פלשתים an den Schluß zu setzen (Nowack). In V. 7 würde sich, da das Metrum eine Korrektur notwendig macht, für בבתי אשקלון die von Marti vorgeschlagene Lesung בְּהַרְבוֹת עֲרֹקָה empfehlen; außerdem wären auch hier die beiden Stichen umzustellen (Nowack).

Das dritte Kapitel weist wieder ein abwechslungsreicheres Metrum auf. Es wird mit einem fünfhebigen Vers ( $3+2$ ) eröffnet (V. 1) und bietet in den folgenden drei Versen (2—4) Distichen von je zwei Hebungen ( $2+2$ ). Dieses Schema duldet aber nicht die aus andern Gründen nahe gelegte Tilgung von לא גרמו לבקר in V. 3 b und von אנשי בגדוד in V. 4 a.

V. 5 enthält ein fünfhebiges Distichon ( $3+2$ ) und zwei Distichen aus je zwei Hebungen ( $2+2$ ). Aus drei Distichen der letzteren Art setzt sich auch V. 6 zusammen.

Die V. 7—12 sind aus fünfhebigen Distichen ( $3+2$ ) gebildet; nur V. 8 schließt mit einem Distichon aus je zwei Hebungen ( $2+2$ ), und in V. 10 scheint durch die Glosse עתרי בת-פוצר eine Hebung verdrängt zu sein; in V. 11 wäre vielleicht das Nebensätzchen בי אשר zu tilgen.

V. 13, dessen Anfang zu V. 12 zu ziehen ist, und V. 14 lassen sich in vierhebige Verszeilen ( $2+2$ ) zerlegen. Nur V. 13 c findet sich eine Schwierigkeit, die aber durch Tilgung von המה behoben werden könnte.



Die V. 15—18 sind wieder eine Reihe fünfhebiger Disticha ( $3 + 2$ ), die aber mit V. 16 durch ein siebenhebigen Tristichon ( $3 + 2 + 2$ ) unterbrochen wird. In V. 18 würde das Metrum die Tilgung von חרפה nahelegen.

V. 19 wird wohl in Distichen aus je zwei Hebungen ( $2 + 2$ ) zu lesen sein. V. 20 endlich scheint nach zwei sechshebigen Distichen ( $3 + 3$ ) mit einem fünfhebigen Distichon ( $3 + 2$ ) zu schließen.

Ein künstliches Strophensystem glaubt D. H. Müller<sup>1</sup> nachweisen zu können. Im ersten Kapitel unterscheidet er nach der Ankündigung der Katastrophe (2 und 3) zwei Kolumnen (4—11 und 12—18) von drei siebenzeiligen (4—6, 7—9, 10—11) und drei sechszeiligen (12—13, 14—16, 17—18) Strophen. Diese Strophen sollen auch durch rein formelle Merkmale untereinander verflochten sein, indem derselbe Ausdruck oder Gedanke in mehreren Strophen an derselben Stelle wiederkehrt. Müller nennt das „Responsion“. So respondiert die erste mit der zweiten Kolumne in der ersten Strophe durch „Jerusalem“, in der zweiten Strophe durch den „Tag Jahves“ und in der dritten Strophe durch „Silber“ und „Gold“.

Das zweite Kapitel enthält nach Müller unter Ausscheidung von V. 2 zwei siebenzeilige (1—4 und 5—7) und zwei achtzeilige (8—10 und 11—14) Strophen. Dazu kommt noch, wie beim ersten Kapitel als Einleitung, eine vierzeilige Strophe als Schluß. Die Responsion ist hier noch kunstvoller. Es findet sich in der sechsten Zeile der zweiten und dritten Strophe der Ausdruck „Tag Jahves“, in der fünften Zeile der zweiten, dritten und vierten Strophe der Ausdruck oder Begriff „vernichten“ (in der dritten Strophe ist er bei Moab zu ergänzen), in der vierten Zeile der zweiten, dritten und vierten Strophe das Wort „Steppe“ oder „Wüste“; außerdem respondieren die zweite, dritte und vierte Strophe in der dritten Zeile durch „Überrest, weiden, lagern, Herde“ und endlich die erste, zweite und vierte Strophe in der zweiten Zeile

<sup>1</sup> Die Propheten I 118 ff.

durch „Askalon“ und „nächtigen“. Dabei sind stets die Zeilen von rückwärts zu zählen. Eine solche Responsion ist jedenfalls zu künstlich, als daß sie beabsichtigt sein könnte. Höchstens könnte man es als bemerkenswert verzeichnen, daß bei den von Müller konstruierten Strophen die dritte am Anfang und Ende die Lästerung Moabs erwähnt, daß in der sechsten Zeile der zweiten und vierten Strophe vom Lagern der Tiere die Rede ist und daß in der sechsten Zeile der ersten und zweiten Strophe „Askalon“ vorkommt.

Für das dritte Kapitel ist Müllers Strophengliederung noch weniger erfolgreich. Sie beschränkt sich auf die Feststellung, daß der erste Abschnitt (1—13) vier siebenzeilige Strophen und eine dreizeilige Strophe, der zweite Abschnitt (14—20) aber nur zwei siebenzeilige Strophen zeige. Müller ist deshalb geneigt, die V. 14—20 als strophische Angliederung zu betrachten, die „möglicherweise nicht von Zephanja herrührt“<sup>1</sup>.

#### 4. Erklärung.

##### Erstes Kapitel.

1. Überschrift. Ähnliche chronologische Angaben finden sich Is 1, 1; Jer 1, 2 3; Am 1, 1; Os 1, 1; Mich 1, 1. Die Zeitbestimmung ist richtig<sup>2</sup>, mag sie nun vom Verfasser stammen (Hitzig) oder nicht. Daß Josias auch nach dem Untergang des Nordreichs noch ausdrücklich König von Juda genannt ist, wird von Schwally und Marti zu Unrecht gegen ihre Ursprünglichkeit geltend gemacht; denn von einem Reiche Juda und einem König über Juda konnte man gewohnheitsmäßig auch noch reden, als der Gegensatz zum nördlichen Reich nicht mehr bestand (vgl. übrigens Jer 1, 2 3). Die Zurückführung des Stammbaums bis zum vierten Glied fällt allerdings auf; denn sonst reicht die Genealogie höchstens bis zum Großvater (z. B. Zach 1, 1; vgl. indes Bar 1, 1 LXX). Der

<sup>1</sup> Die Propheten I 124.

<sup>2</sup> Vgl. dagegen E. König (Einleitung in das Alte Testament, Bonn 1893, 352 f), der die Prophetie in das Jahrzehnt nach Josias Tod verlegt.

Grund liegt wohl in der Person des letzten Gliedes, Ezechias<sup>1</sup>, womit wahrscheinlich der König desselben Namens (720 bis 685) gemeint ist (Kyrillos v. Al., Ibn Esra, Coccejus, Huet<sup>2</sup>, Burk, Michaelis, Strauß, Bleek, Hitzig, Keil, Kuenen, Vigou-roux, Kleinert, Wellhausen, Nowack, Marti, Beer, Driver, Hoon-acker, Rothstein usw. gegen Ribera, Castro, Cornelius a La- pide, Calmet, Carpzov, Jahn, Umbreit, Rosenmüller, de Wette, Reinke, Schegg, Delitzsch, König, Orelli usw.). Schwally be- anstandet, daß Ezechias nicht als König bezeichnet wird. Dies erklärt sich aber daraus, daß der Königstitel hernach bei Josias notwendig war, und berechtigt vielleicht zu dem Schlusse, daß die Tradition in die Zeit des Propheten selbst zurückgeht (Nowack), der die Genealogie bekannt war. Einen Sohn des Ezechias namens Amarja kennen wir sonst nicht. Die Angabe muß aber deshalb noch nicht unrichtig sein. Auch finden zwischen Ezechias und Josias (640—608) bzw. Sophonias immerhin drei bzw. vier Generationen Raum<sup>3</sup>. Den Namen Kuschî findet Hieronymus geheimnisvoll (videtur sonare mysterium); mit Äthiopien (Kusch) hat er sicher nichts zu tun.

### 1. Die Gerichtsdrohung.

1, 2—18.

1. Die V. 2—9 enthalten die Ankündigung des Ge- richts, das über die Erde, über Mensch und Tier (2 3), be- sondern über Juda und Jerusalem wegen Götzendienstes (4 5), Indifferentismus (6) und Gewalttätigkeit (8 9) hereinbrechen soll. Der Prophet schaut eine umfassende Völkerkatastrophe, durch die Gott über die Nationen Gericht halten wird, um dann eine neue Zeit heraufzuführen. Sophonias will zunächst auf das Ge- richt hinweisen, das über Juda ergehen wird, in das aber auch die umliegenden Völker (Kap. 2) einbezogen werden sollen.

2. V. 2 und 3 können als Eingang der Rede betrachtet werden. יְהוָה יְהוָה sind infin. absol. mit verb. finit. und daher

<sup>1</sup> Syr. Halkjâ ist wohl verderbt (Sebök, Die syrische Übersetzung 63).

<sup>2</sup> Demonstratio evangelica, prop. IV, ed. Leipzig, 512.

<sup>3</sup> Vgl. Gray, The Royal Ancestry of Zephania, Expos. Times VI, 2, 76 ff.

(vgl. LXX und V.) Formen desselben Stammes  $\text{אסף}$  = sammeln zusammenraffen und dadurch wegnehmen (V. *congregans congregabo*); LXX scheint an  $\text{סוף}$  = aufhören zu denken und  $\text{אסף}$  für ein partic. pass. mit aramäischer oder intransitiver ( $\text{קִבֵּר}$ ) Bildung zu halten. Der massorethische Text dagegen leitet nach Ausweis der Punktation die erste Form von  $\text{אסף}$  und die zweite von  $\text{סוף}$  her (auch Schegg, Keil und Orelli). Hitzig vermutet in  $\text{אסף}$  inf. absol. von  $\text{סוף}$  mit vorgesetztem  $\text{א}$  (vgl. Jer 8, 13), Barth<sup>1</sup> und Knabenbauer einen alten inf. hiph. von  $\text{סוף}$ . In Wirklichkeit liegt infin. absol. kal vor, und statt  $\text{אסף}$  ist  $\text{אָסֵף}$  ( $\text{אָסֵף}$  (Wellhausen, Stärk) oder, aus epigraphischen Gründen wohl richtiger,  $\text{אִסֵּף}$  (Hitzig, Nowack, Marti, Fagnani, Hoonacker, Orelli)<sup>2</sup> zu lesen, ein Imperfekt, das sonst allerdings nur 4mal (1 Sm 15, 6. 2 Sm 6, 1. Ps 104, 29. Mich 4, 6) vorkommt, während sich das regelmäßige  $\text{אִסֵּף}$  45mal findet. Giesebrecht liest  $\text{אִסֵּף אֶסְרִיכָם כל}$ .  $\text{כל}$  fehlt bei LXX wohl absichtlich, vgl. V. 4.  $\text{אֶרֶץ אֲדָמָה}$  soll (Marti), weniger allgemein als  $\text{אֶרֶץ}$ , den kultivierten Erdboden, hier speziell Juda bezeichnen (Theodoros von Mopsueste, Kyrillos von Alexandrien, Ribera, Cornelius a Lapide, Knabenbauer). Allein gerade die Verbindung  $\text{כָּל הָאֲדָמָה}$  geht vorzugsweise auf die ganze Erde (vgl. Gn 6, 1 7; 7, 4). Nach der Vorstellung Sophonias' beschränkt sich das kommende Gericht nicht auf Juda, sondern greift auch auf die benachbarten Völker über (Calmet) und bringt eine allgemeine Umwälzung. Hierbei buchstäblich an die ganze Erde zu denken (Reinke, Schegg), ist nicht notwendig.  $\text{נֹאם יְהוָה}$  erklärt Marti neben der Überschrift  $\text{דְּבַר-יְהוָה}$  und der Ankündigung des Auftretens Jahves in V. 7 für überflüssig und deshalb für interpoliert. Die Überschrift rührt aber wohl erst vom Sammler her; auch ist es nicht so sicher, daß V. 7 ursprünglich vor V. 2 stand (Marti und Fagnani, s. u.). Mit V. 2 wird aber Jahve bereits redend eingeführt; das wird gerade durch den fraglichen Ausdruck angedeutet.

<sup>1</sup> Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen (1889—1891) § 49 b; vgl. dagegen Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik § 113 w A.

<sup>2</sup> Vgl. Gesenius-Kautzsch a. a. O. § 68 g 72 aa.

3. Statt **הָאָדָם**, das Fagnani und Stärk streichen, ist auch hier beidemal **הָאָדָם** zu vokalisieren (so V.: congregans, wenn auch unrichtig als Partizip gefaßt). Es werden nunmehr zur näheren Ausführung des **כָּל** in V. 2 und zur Andeutung der Allgemeinheit des Gerichtes die Lebewesen der drei Reiche, der Erde (Menschen und Tiere), der Luft (Vögel) und des Wassers (Fische) aufgezählt. **הָאָדָם** dürfte deshalb keineswegs Einschub nach Os 4, 3 (vgl. Ez 38, 19 20) sein. Ebenso wenig liegt ein widerspruchsvoller Gedanke vor, weil die Fische nicht von der Erde weggerafft werden können und weil ihnen nicht einmal die Sündflut etwas anhaben konnte (Marti). Solch prosaische Genauigkeit dürfen wir von einer poetischen Schilderung nicht verlangen. Aus dem gleichen Grund braucht man auch nicht für die Vertilgung der Vögel an Gewitter, und für die Vernichtung der Fische an Heuschreckenschwärme zu denken, die im Wasser den Tod finden und dasselbe durch Fäulnis vergiften (Reinke, ähnlich Hoonacker: infection causée par le carnage). Der Prophet will nur ausdrücken, daß um der menschlichen Bosheit willen alle Geschöpfe zu Grunde gehen sollen, und daß so das bevorstehende Gericht an Furchtbarkeit der Sündflut nahe komme (vgl. Gn 6, 7). Der Rest des Verses wird spätere Interpolation sein (Schwally, Wellhausen, Sievers, Nowack, Marti, Fagnani, Stärk, Rothstein); denn er wiederholt nur 3a und erwähnt in auffallender Weise neben den „Menschen“ noch ausdrücklich die „Gottlosen“. Der Interpolator wollte lediglich den Grund des allgemeinen Gerichtes genauer angeben. Zudem bietet **וְהַמְכַשְׁלִים** große Schwierigkeiten. **מְכַשֵּׁלָה** kommt nur Is 3, 6 vor als Ausdruck für das zusammengebrochene Staatswesen. Wohl deshalb übersetzt V. hier: ruinae (ähnlich Hitzig, Halévy und Orelli, welcher letzterer [wankende Häuser] an Erdbeben als Form des Gerichtes denkt). Aber wozu sollte ein Trümmerhaufen noch weggerafft werden? Syr., Chald., Symmachos (nach Hieronymus), Luther, Ewald, Umbreit, de Wette, Reinke, Keil, Knabenbauer, Beck und Driver nehmen **מְכַשֵּׁלָה** im Sinn von **מְכַשֵּׁל** „Ärgernis“ (vgl. Mt 13, 41) und verstehen darunter zumeist die Götzen-



bilder; Wellhausen und Fagnani lesen geradezu **הַמְכַשְׁלִים**. Das folgende **אֶת־** scheint übrigens anzudeuten, daß wir hinter **וְהַמְכַשְׁלִים** ein Verbum zu suchen haben. Jedenfalls haben LXX (**καὶ ἀσθενήσουσιν οἱ ἀσθεῖς**, die ed. quinta: **καὶ ἡ ἀσθένεια σὺν τοῖς ἀσθεῖσιν**) und Theodotion (bei Hieronymus: **et infirmabuntur impii**), wenn nicht freie Übersetzung vorliegt, ein solches gelesen, vielleicht **part. hoph. הַמְכַשְׁלִים** (vgl. Jer 18, 23), nach Schwally und Bachmann **וְהַכְשִׁילָה**, nach Reinke eine Hiphilform der dem **aram. k'sal** und **arab. kasala** (schwach sein, Hiph. zu Fall bringen) entsprechenden Wurzel **כָּשַׁל**. Auf Grund von LXX schlagen Schwally und Hoonacker als wahrscheinlich ursprüngliche Lesung **וְהַכְשִׁילָהּ** vor (woraus durch Dittographie des vorausgehenden **הָיָה** die massorethische Lesart entstanden sein soll), Oort und Rothstein **וְהַכְשִׁילָהּ** oder nach Marti und Stärk besser **וְהַשְׁמִדָהּ**. Bachmann liest **וְהַשְׁמִדָהּ שְׁמוֹת הַרְשָׁעִים** (und weggewischt sollen werden die Namen der Ungerechten), wobei **אֶת** durch das folgende **אֶת־הָאָדָם** in den Text gekommen wäre. Für letzteres hat LXX **τοὺς ἀνθρώπους**, was weniger innergriechische Verderbnis (Schwally) aus **ἀνθρωπίνους** (Vollers **ανους** = **ἀνθρώπους**) als sinngemäße Übersetzung sein wird und wohl auch die Auslassung von **כָּל** in V. 2 veranlaßt haben mag.

Die V. 4—6 rügen die in Jerusalem und Juda herrschenden religiösen Mißstände: Götzendienst, Synkretismus und Indifferentismus.

4. Das „Ausstrecken“ der Hand entspricht unserem „Aufziehen“ zum Schlag (Hieronymus: **extensio quippe manus gestum percutientis ostendit**; vgl. Is 5, 25; 9, 11; 14, 27 f und Chald.: Und ich werde erheben den Schlag meiner Macht gegen die Leute Judas). **כָּל** soll nach Marti überflüssig und sekundär sein. Auch **מִן הַמָּקוֹם הַזֶּה** betrachtet Marti unter Hinweis auf Jer 7, 3 als Glosse (ebenso Sievers und Fagnani) aus einer Zeit, in welcher der Kultus bereits vollständig in Jerusalem konzentriert war, weil der Ausdruck gegen 4a verstoße, wo nicht der heiligen Stätte, sondern Juda und Jerusalem das Gericht angedroht wird. Jer 7, 3 bedeutet aber der Ausdruck das ganze Land (vgl. Jer 7, 7). Übrigens meint



Stärk, die Worte könnten schon deshalb recht gut ursprünglich sein, weil „tatsächlich in Jerusalem die superstitiöse Reaktion unter Manasse kulminierte“. Näher läge eine Streichung vielleicht des Metrums wegen. שֶׁ־שָׂר הַבַּעַל ist viel beanstandet, weil es die Reform Josias' und die Verdrängung des Baaldienstes, wenigstens zum größten Teil, vorauszusetzen scheint. Da LXX τὰ ὀνόματα τῆς Βάαλ hat, schließt man vielfach auf שֶׁ־שָׂר הַבַּעַל als ursprünglichen Text (Schwally, Sievers [?], Marti, Stärk, Rothstein), zumal sich ähnliche Wendungen auch Os 2, 19 und Zach 13, 2 finden. Allein die Übersetzung der LXX wird wohl durch das folgende שֶׁ־הַכְּמָרִים veranlaßt sein (Reinke, Bachmann, Hoonacker, während nach Wellhausen umgekehrt das folgende שֶׁ־שָׂר als Variante zum vorausgehenden שֶׁ־שָׂר anzusehen wäre); zudem setzt es als Vorlage שֶׁ־נִחַם (nicht, wie Schwally einfließen läßt, שֶׁ־נִחַם), aber nicht שֶׁ־נִחַם voraus. Der Pl. τὰ ὀνόματα paßt aber wieder nicht zum Sing. τῆς Βάαλ (s. auch Hoonacker), sondern ließe τῶν Βααλῶν erwarten, was allerdings Hieronymus als LXX-Text bezeugt, was auch Theodoretos (Lukianos) liest, und was Os 2, 19 und Zach 13, 2 (M und LXX) tatsächlich steht. Deshalb dürfte שֶׁ־נִחַם — τὰ ὀνόματα eine epigraphisch leicht erklärbare Verlesung des ursprünglichen שֶׁ־שָׂר (auch V.: reliquias Baal) sein; denn eine Verwechslung von שֶׁ־שָׂר und שֶׁ־נִחַם ist epigraphisch unwahrscheinlich und kommt sonst nicht vor. Inhaltlich erklären mehrere Exegeten שֶׁ־שָׂר = „bis auf den (letzten) Rest“, d. h. vollständig (Ribera, Cornelius a Lapide, Calmet, Ewald, Umbreit, Hävernick, Reinke, Schegg, Knabenbauer, Orelli, Wellhausen, Davidson, Nowack, Marti, Driver, Hoonacker). Nowack nennt als Parallele שֶׁ־שָׂר Am 1, 8; aber gerade dort bedeutet שֶׁ־שָׂר den „letzten Rest“, der von einer vorausgehenden Ausrottung (711) noch zurückblieb. Ähnliches gilt von Orellis Hinweis auf Am 9, 12 und von Hoonackers Bezugnahme auf Am 4, 2 und Is 14, 22; an letzterer Stelle insbesondere stehen שֶׁ־שָׂר und שֶׁ־נִחַם nebeneinander wie Soph 1, 4. Die Worte שֶׁ־שָׂר הַבַּעַל dürften also tatsächlich in die Zeit nach der Reform unter Josias führen. כֹּמֶר entspricht wahr-

scheinlich dem assyrischen *kâmiru* der Tell-el-Amarnabriefe und ist alte kanaanäisch-aramäische Bezeichnung des Priesters; vgl. כמרָא in der aramäischen Inschrift von Teimâ aus dem 6. oder 5. Jahrhundert v. Chr.<sup>1</sup> und das syrische gewöhnliche *kâmrâ*. Im Alten Testament findet sich das Wort noch Os 10, 5 und 2 Kg 23, 5 und bezeichnet den Götzenpriester. Mit LXX und Syr. dürfte übrigens שם ואת-שם הכמרים zu lesen sein. Statt שם הכהנים erwartet man את הכהנים. Zudem hat der Ausdruck keinen rechten Sinn. Versteht man darunter Jahvepriester (Hitzig-Steiner, Beck, Orelli), so stört dies den Parallelismus und den Zusammenhang mit dem Folgenden (Schwally, Davidson, Marti); sind Götzenpriester gemeint, so ist das Wort überflüssig. Wahrscheinlich ist es erklärende Glosse für das ungewöhnlichere כמרים. In der hexaplarischen LXX-Rezension fehlt der Ausdruck (Aquila τῶν τεμενιτῶν, Symmachos τῶν βεβήλων). Möglicherweise hat LXX bloß את שם הכהנים gelesen (s. auch Fagnani), da sie 2 Kg 23, 5 καὶ τὸ ὄνομα τῶν χωμαρίμ hat. Bachmann meint, ein Überarbeiter habe sich daran gestoßen, daß die Baalspriester כהנים genannt würden, und habe die verbessernde Randnote שם הכמרים angebracht; diese sei dann irrtümlich in den Text gekommen; Hoonacker möchte die Schwierigkeit dadurch lösen, daß er שם nicht mit „avec“, sondern mit „parmi“ übersetzt (vgl. Is 28, 11. 2 Sm 13, 23). Hiernach würde der Prophet eine Reinigung des Priesterstandes in Aussicht stellen.

5. Der erste Teilvers verurteilt den nicht etwa zoroastrischen (Ewald und Reinke), sondern babylonischen Gestirnsdienst, der als Folge der politischen Beziehungen zu Assyrien ins Land gekommen war (vgl. 2 Kg 21, 3 5; 23, 5 12), die Verehrung des Himmelsheeres, d. h. der Sterne und Stern-

<sup>1</sup> Nöldeke, Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1884, 815; vgl. G. A. Cooke, A Text-Book of North-Semitic Inscriptions, Oxford 1903, Nr 64 65 69 98; Baudissin, Geschichte des alttestamentl. Priestertums, Leipzig 1889, 223 270; Sachau in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft XXXV (1881) 743.

bilder (vgl. Dt 4, 19; 17, 3. 2 Kg 17, 16. Is 19, 15; 32, 29. Jer 8, 2. Job 31, 26—28), speziell die Betätigung dieses Kultes auf den Dächern als dem hierzu besonders geeigneten Ort (vgl. 2 Kg 23, 12. Jer 19, 13). Im zweiten Vers ist das erste **הנשבעים** als sinnstörend zu streichen (Hitzig, Schwally, Sievers, Nowack, Marti, Fagnani, Hoonacker, Rothstein; Wellhausen tilgt **המשתחרים**); es ist Glosse, die ursprünglich für das zweite **הנשבעים** die Tilgung des **י** anzeigen wollte. Diese Streichung des **י** ist deshalb notwendig, weil **הנשבעים** nur nähere Bestimmung zum vorausgehenden **המשתחרים** ist, und weil sonst ein Strafgericht über die Verehrer Jahves angekündigt würde; denn **י** würde streng zwischen Jahveverehrern und Milkombetern scheiden (Hitzig, Wellhausen, Nowack). Das würde nicht damit harmonieren, daß offensichtlich gerade jener Synkretismus gerügt werden soll, der die Verehrung Jahves und Milkoms mit- und nebeneinander duldet (vgl. 1 Kg 18, 21). **יהוה** in der Rede Gottes selbst fällt auf; allein solche unvermerkte Übergänge finden sich auch sonst, besonders bei Sophonias, so daß es nicht notwendig ist, mit Nestle (s. bei Cheyne), Marti und Stärk in **לְיָהוָה** (vgl. Dt 17, 3. Jer 8, 2. Job 31, 26) zu ändern, zumal dadurch der getadelte synkretistische Zug aus dem Text verschwände; außerdem korrespondieren **יהוה** und **מלכם** zueinander. **בְּמִלְכָם** (LXX: *κατὰ τοῦ βασιλέως αὐτῶν*, Hieronymus, Reinke) gibt keinen rechten Sinn; man müßte denn in **מִלְכָּךְ** mit Kyrillos von Alexandrien (Sonne), Keil, Schegg (Baal), Ewald (vgl. Am 5, 26), Beck, Davidson (phönik. Milk), Halévy (Stadtgott) und Orelli (bei ihrem Melech) eine Gottesbezeichnung erblicken (vgl. Kopt.: bei Moloch, dem König). Bachmann möchte deshalb auf Grund der äthiopischen Version vorschlagen **וְאֵת-הַנִּשְׁבָּעִים בִּשְׁם יְהוָה מִלְכָם לְמַרְמָה** (die im Namen Jahves, ihres Königs, falsch schwören). Lagrange<sup>1</sup> denkt an **מִלְכָּךְ**, da nach Field codd. 62, 86 und 147 der LXX **Μολύχ** bieten. Milkom passe zudem nicht in die Situation, da hier von den Ammonitern nicht die Rede sei.

<sup>1</sup> Études<sup>2</sup> 100 A. 1.

Letzteres ist aber zur Erklärung des gerügten Synkretismus durchaus nicht notwendig. Deshalb dürfte nach codd. 22, 36 und 51 (d. h. Lukianos) der LXX (Μελχόμ), Syr., V. (vgl. auch Chald.: die schwören im Namen Jahves, sich abwendend, und schwören im Namen ihrer Bilder), Theodoros, Theodoretos und den meisten Exegeten מִלְכָּם zu vokalisieren sein; vgl. 1 Kg 11, 5 33. 2 Kg 23, 13. Jer 49, 1 3. Am 1, 15, wo Milkom als Gott der Ammoniter erwähnt wird. Über solche Vermengung der verschiedensten Kulte klagten die Propheten vielfach (vgl. Jer 7, 30. Ez 8, 7—18; 23, 39). Hier wird getadelt, daß Jahveanbeter bei Milkom schwören. Das Schwören bei einem Gott drückt aber die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft seiner Verehrer aus (vgl. Dt 6, 13; 10, 20. Is 48, 1. Jer 4, 2; 5, 7; 12, 16. Am 8, 14 usw.).

V. 6 soll nach Marti (s. auch Fagnani) prosaische Interpolation sein, welche neben die götzendienerischen Juden (6a) die Heiden stelle und damit den Jahvetag zum Weltgericht umdeute. Der Prophet wendet sich aber hier gegen den Indifferentismus innerhalb Judas selbst (Hitzig, Knabenbauer, Driver, Stärk). Das Metrum ist freilich nicht einwandfrei; vielleicht ist וְאֵת-הַנְּסוּגִים מֵאַחֲרֵי יְהוָה zu streichen. Sievers hält לֹא-בִקְשׁוּ für we-Glosse zum vorausgehenden וְלֹא-דִרְשׁוּהוּ, und Stärk schlägt, um einen glatten Siebener (3 : 4) zu erhalten, vor, entweder וְאֵשׁ zu streichen oder וְאֵשׁ בִּקְשׁוּ יְהוָה zu lesen.

7. Das göttliche Strafgericht steht nahe bevor. Sophonias vergleicht dasselbe einem großen Schlachtopferfest. Dasselbe Bild treffen wir Is 25, 6; 34, 6. Jer 46, 10 und Ez 39, 17. Die Worte הָסֵפְנִי יְהוָה fordern zu ehrfurchtsvoller Stille auf, die dem Menschen bei der Opferhandlung ziemt (vgl. Hab 2, 20. Zach 2, 17). Wahrscheinlich wurde das Opfer regelmäßig mit diesem Ruf eingeleitet (Schwally); er entspricht dem römischen *favete linguis*<sup>1</sup> und dem griechischen εὐφημεῖτε (=schweiget in Andacht). הֵס ist Interjektion (st!), von der erst ein Verbum הִסָּה = schweigen abgeleitet ist (vgl. im

<sup>1</sup> Vgl. Horatius, Odae III, 1, 2; Vergilius, Aeneis 5, 71.

Arabischen die onomatopöischen Stämme *hassa* „leise mit sich reden“, *hashasat* „die heimliche Rede“); LXX (εὐλαβεῖσθαι) und Syr. (ܕܚܠܐ) haben jedenfalls an חסה = „sich bergen“ gedacht und חסו gelesen. אדני ist vielleicht nicht ursprünglich (Sievers, Fagnani); es sträubt sich auch gegen das Metrum. Stärk streicht den ganzen Satz כִּי קָרַב יוֹם יְהוָה und das darauf folgende יְהוָה. Statt זבח scheint LXX (τῆς θυσίας αὐτοῦ) זבחו zur Vorlage gehabt zu haben. Das Opfer ist bereits zugerüstet; auch die Opfergäste, die das Mahl verzehren sollen (vgl. 1 Sm 9, 13 22), sind schon geweiht, durch vorbereitende Riten, wie Waschungen, gereinigt (Hoonacker, vgl. 1 Sm 16, 5), d. h. zum Dienste Jahves ausgesondert, zum Opfer geladen. Diese Opfergäste sind aber nicht etwa wie Ez 39, 17 ff Vögel und Raubtiere, auch nicht die Israeliten, als ob hier die geladenen Gäste mit dem Schlachtopfer identisch wären<sup>1</sup>, sondern die Feinde, welche das Opfer, nämlich Juda bzw. die im folgenden aufgezählten Übeltäter, verzehren sollen (vgl. Is 13, 3. Jer 10, 25; 22, 7). Der ganze Vers läßt sich in Reminiszenzen aus andern Prophetenstellen zerlegen: Still vor dem Herrn Jahve (vgl. Hab 2, 20); denn nahe ist der Tag Jahves (Joel 1, 15. Abd 15 u. ö.); denn zubereitet hat Jahve ein Opferschlachten (vgl. Is 34, 6) und seine Gäste geweiht (vgl. Is 13, 3). Wörtliche Übereinstimmung liegt aber nicht vor; deshalb allein schon ist eine sekundäre Zusammenstellung des Verses ausgeschlossen. Der Vers scheint allerdings den Zusammenhang zu stören. Dies zeigt sich neben dem Übergang von der dritten zur ersten Person auch darin, daß der Zusammenhang in V. 8 durch die Phrase וְהָיָה בַּיּוֹם זֶבַח יְהוָה künstlich hergestellt ist. Marti und Fagnani setzen daher den Vers an den Anfang vor V. 2. Hiernach würde er das Nahen Jahves ankündigen, der mit V. 2 selbst redend auftritt; auch würde וְהִכָּרְתִּי in V. 4 treffend durch וּפָקַדְתִּי in V. 8 fortgesetzt. Notwendig dürfte indes diese Umstellung, so ver-

<sup>1</sup> So H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905, 136 f.



lockend sie auch ist, nicht sein. Die (hinzugefügte) Einleitung zu V. 8 besagt nur, daß ein Späterer zwischen dem Vorausgehenden und Folgenden einen Riß empfand. Der Vers kann auch ganz gut eine Zwischenbemerkung sein, ein emphatischer Hinweis auf das Folgende. Noch besser aber schließt der Gedanke, daß Jahve sich anschickt, ein großes Opfermahl zu bereiten, die vorausgehende Drohung wirkungsvoll ab (Stärk).

Die V. 8 und 9 zählen nach der vorausgehenden allgemeinen Ankündigung des göttlichen Gerichtes und der allgemeinen Begründung desselben durch den Hinweis auf die religiösen Mißstände jene auf, die diesem Gericht ganz besonders verfallen sind.

8. Das Gottesgericht soll vor allem den Hofstaat, die königliche Familie und die luxuriöse vornehme Welt treffen. וְהָיָה בַּיּוֹם זֶה בְּיָהוּהָ ist sekundär (s. V. 7), will sich auch nicht recht in das Metrum fügen. Vielleicht ist die Phrase aus V. 10 entlehnt. Statt בֵּית הַמֶּלֶךְ hat LXX בֵּית הַמֶּלֶךְ gelesen. Verschreibungen von בֵּית und בְּנֵי kommen öfter vor, z. B. Gn 45, 11. Is 17, 17; 18, 5. Ez 2, 3. Os 1, 7; da aber בֵּית in V. 9 wieder steht, wenn auch in anderem Sinn, so dürfte in der Vorlage der LXX eine dadurch veranlaßte Verschreibung anzunehmen, in V. 8 aber בְּנֵי ursprünglich sein. Inhaltlich ist das übrigens belanglos; denn auch בְּנֵי הַמֶּלֶךְ umfaßt im weiteren Sinn alle Glieder des Königshauses. Die Söhne Josias', Joahas und Joakim, kommen wohl ihrer Jugend wegen nicht in Betracht; ersterer war beim Tode des Königs 23, letzterer 25 Jahre alt (2 Kg 23, 31 36). Delitzsch hat freilich gerade aus dieser Stelle auf die spätere Entstehung der Prophetie geschlossen. Es ist aber doch unwahrscheinlich, daß Sophonias erst in den letzten Jahren Josias'<sup>1</sup> aufgetreten sein sollte. Auffallen muß, daß der Prophet mit seiner Rüge vor der Person des Königs Halt macht. Offenbar mißt er ihm keine Mitschuld an dem weltlichen und irreligiösen Treiben seiner Umgebung bei, und dies jedenfalls nicht, weil der

<sup>1</sup> So auch Schulz, Kommentar über den Propheten Zephania, Hannover 1892, 6 f.



König noch zu jung (Wellhausen, Marti, Hoonacker u. a.; siehe oben S. 18 f), sondern, wie schon Theodoretos angibt, eben weil er fromm war. Sophonias tadelt am Königshof vor allem Begünstigung ausländischer Sitten und damit verbundene Mißachtung nationalen Wesens. Gegen solches Liebäugeln mit ausländischer Kultur eifert schon Is 2, 6—8; vgl. später 1 Makk 1, 11—15. Zur ausländischen Kleidung (Hieronymus, Theodoretos) vgl. Dt 22, 11, wo es den Israeliten verboten wird, שֵׁצִטְרוֹ (nach Knobel<sup>1</sup> aus Kopt. *sašt* = Gewebe und *nous* = falsch; auch LXX: αἰβδηλος)-Kleider zu tragen, „die aus zweierlei Fäden, aus Wolle und Flachs, zusammengewirkt sind“ (vgl. Lv 19, 19). Der Zweck dieses Verbots war jedenfalls die Erhaltung nationaler Eigenart; hier soll aber zweifellos auch der Luxus mitgetroffen werden (vgl. Is 3, 16—24. Mt 11, 8). Deshalb möchte Schegg hier eher einen Hinweis auch auf die Frauen sehen. An anderes, etwa an Gewänder, welche die Götzendiener bei ihren Kultushandlungen trugen (Chald., Raschi), an geraubte Kleider oder an Verwechslung von Männer- und Frauenkleidung (Theodoros; vgl. Dt 22, 5) oder an den Gebrauch profaner Gewandung von seiten der Priester beim Vollzug ihrer Funktionen (Kyrillos von Alexandrien) ist wohl nicht zu denken. הַרִילָג in V. 9 könnte darauf führen, hier הַלְבָשִׁים statt הַלְבָשִׁים zu lesen (Nowack, der das schließende ם für Dittographie ansieht; Fagnani); eine Nötigung dazu liegt aber nicht vor.

V. 9 rügt am Treiben der Hofgesellschaft Aberglauben und Bedrückung. Dunkel ist das „Hüpfen über die Schwelle“. Syr. (הַרִילָג וְהַרְפָּצָה) violenti et raptores ist erklärende Übersetzung) und mehrere Exegeten (Rosenmüller, Ewald, Umbreit; Strauß, Keil, Reuß, Orelli) verstehen den Ausdruck vom heimlichen oder plötzlichen oder mutwilligen (Hieronymus, Schegg, Beck) Eindringen in die Häuser, um fremdes Gut zu rauben oder zu stehlen, Reinke vom Bergen des Raubes im eigenen Hause; Driver denkt an eine von Ausländern ge-

<sup>1</sup> Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua, Leipzig 1861.

bildete Leibwache des Königs; Hoonacker glaubt, der Prophet wolle die Höflinge treffen, die am Tor zum Königspalast oder am Eingang zu den Wohnungen der Großen überhaupt an jenen Erpressung übten, die kamen, ihre Anliegen vorzubringen oder sich eine Gunst zu erbitten (*ces courtisans sont appelés avec mépris „ceux qui sautent, ou qui trottent sur le seuil“ pour marquer l'empressement intéressé avec lequel ils s'acquittent de leur office*). All das hätte der Prophet gewiß deutlicher gesagt. Jedenfalls darf man auch nicht an die Tempelschwelle (Hieronymus, Theodoros, Ribera, Cornelius a Lapide, Calmet, Schegg, Knabenbauer) denken. Am besten dürfte eine dem Ausland entlehnte abergläubische Sitte<sup>1</sup> anzunehmen sein, die allerdings mit Kultusstätten zusammenhängen mag; vgl. 1 Sm 5, 5, woran schon Chald. und Hieronymus erinnern; auch Is 57, 8. Hitzig weist auf eine angeblich persische Sitte hin, der zufolge man nicht auf die Schwelle des königlichen Palastes trat. Auch P. Kleinert<sup>2</sup> hält den Gebrauch für ein von Osten übernommenes Hofzeremoniell. Als freilich entfernte Parallele sei auch erwähnt, was von Kong-fu-tsze im chinesischen Lun-yü Kap. 10 berichtet wird: „Wenn er das Palasttor betrat, krümmte er seinen Körper, als könne er nicht hindurch; er blieb nicht in der Mitte des Tores stehen, und wenn er hindurchging, berührte er nicht die Schwelle.“<sup>3</sup> Jedenfalls läßt sich vielerorts eine gewisse Scheu vor der Schwelle des Heiligtums oder auch des Hauses beobachten, die ihren Grund wohl in der Furcht vor Dämonen hat, die dort lauern sollen. Möglicherweise hängt das mit Totenopfern zusammen bzw. damit, daß man mitunter Tote unter dem Hause, vielleicht unter der Schwelle begrub<sup>4</sup>. Bachmann versucht, weil von der Be-

<sup>1</sup> Vgl. Mitteilungen und Nachrichten des deutschen Palästinavereins 1899, 10.

<sup>2</sup> Die Profeten Israels in sozialer Beziehung, Leipzig 1905, 150.

<sup>3</sup> Grube, Geschichte der chinesischen Literatur, Leipzig 1902, 22.

<sup>4</sup> Bauopfer, Menschenopfer gelegentlich der Aufführung eines Gebäudes (vgl. Jos 6, 26; 1 Kg 16, 34) sind für Palästina durch die neuesten Ausgrabungen als sicher festgestellt. Vgl. Smith-Stübe, Die Religion

obachtung einer solchen Gewohnheit in Judäa sonst nichts bekannt ist, eine doppelte Korrektur. Einmal meint er, für דולג sei vielleicht רוגל zu lesen, wenngleich die Bedeutung „gehen“ sonst für dieses Verbum nicht nachweisbar sei. Danach wäre der Sinn des Satzes: Jeder, der angesichts des Strafgerichts gleichsam in großen Sätzen über die Schwelle hüpfend sein Haus verläßt, wird von der Rache Jahves ereilt. Aber warum? möchte man da fragen. Deshalb bietet Bachmann, ausgehend von LXX: ἀεὶ αὐτῶς ἐμφανῶς (V. arroganter), wofür er als Vorlage גלה (Cappellus, Schleußner und Vollers: בלג, Schuurmans Stekhoven: רגל) vermutet, als weitere Lesung: על-כל-הגולה מַעַל-הַמַּפֶּתֶן = „und ich will heimsuchen jeden, der als Verbannter verlassen muß die (häusliche) Schwelle“. מַעַל-הַמַּפֶּתֶן stünde dabei für das sonst übliche מַעַל-הָאֲרָמָה (vgl. 2 Kg 17, 23. Jer 52, 27). Die Änderung ist aber zu gewaltsam. כל vor הדלג fehlt in LXX<sup>1</sup>. ביה ארונהם singularisch zu fassen ist (vgl. 1 Sm 26, 16. 2 Sm 2, 5<sup>2</sup>; V., Syr. hat מרניהון (ביה מרניהון), wäre nach LXX (τὸν οἶκον τοῦ βασιλέως) das Haus Jahves, der Tempel; es ist aber jedenfalls das Haus des Königs gemeint, das infolge des Treibens der Hofkreise voll Unrecht und Trug ist. Durch die Gegenüberstellung der beiden Vershälften wird der Widerspruch zwischen der ängstlichen Sorgfalt in der Beobachtung

der Semiten, Freiburg 1899, 123 f; Palestine Exploration Fund 1904, 17 (Macalister über die Ausgrabungen in Gezer); Sellin, Tell Ta'annek, Wien 1904, 33 ff; Mitteilungen und Nachrichten des deutschen Palästinavereins 1905, 11 (Tell-el-Mutesellim); 1907, 71 (Jericho); Peters, Hiels Opfer seiner Söhne beim Wiederaufbau Jerichos (Theologie und Glaube I [1909] 21 ff). Solche Bauopfer waren auch anderswo üblich, z. B. bei den Inkas in Südamerika (vgl. Helmolt, Weltgeschichte I 300). In Palästina wurden mehrfach eingemauerte Leichen gerade unter der Türschwelle gefunden (vgl. H. Vincent, Canaan d'après l'exploration récente, Paris 1907, 197). Ein Tieropfer „im Tore des Palastes“ kannte man auch in Babylonien (Curtiſ, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, Leipzig 1903, 39 260), ebenso das noch heute bei Christen und Mohammedanern des Orients übliche Bestreichen der Türpfosten mit Blut (Curtiſ a. a. O. 210 ff), wozu Ex 12, 7 13 22 zu vergleichen ist.

<sup>1</sup> Steht aber Compl., Ald., codd. III XII 22 23 26.

<sup>2</sup> Siehe Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik § 124 g.

abergläubischer, ausländischer Gebräuche und der Leichtigkeit hervorgehoben, mit der man sich über die heiligen Gebote des Rechts hinwegsetzt (Marti). Es ist deshalb nicht notwendig, mit Schwally, Nowack und Fagnani umzustellen: 8<sup>a</sup> 9<sup>b</sup> 9<sup>a</sup> 8<sup>b</sup>. Nowack betont mit Verweisung auf Is 3, 14 und Ps 35, 6 7, die vorliegende Ordnung der Teilverse lasse die Strafandrohung gegen die Beamten und die Mitglieder des Königshauses unmotiviert, während die Begünstiger ausländischen Wesens als gewalttätig charakterisiert seien. Die Ausstellungen des Propheten können aber auch allgemein gegen die Spitzen der Gesellschaft überhaupt sich richten.

Mit V. 10 beginnt der zweite Abschnitt des Kapitels, der die Schrecknisse des kommenden Gerichtes schildert. Die V. 10—12 deuten das Geschick an, welches das feindliche Heer als Werkzeug Jahves der erstürmten Stadt bereiten soll. V. 13 leitet zum letzten Teil hinüber, der dem unbußfertigen Volke ausführlich nochmals die Nähe und Unabwendbarkeit des göttlichen Zornestags vor Augen führt.

10. וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא נִאֲסָה הָעִיר mit Marti und Fagnani für sekundär zu erklären, ist nicht notwendig. In der Folge schildert der Vers das Eindringen des Feindes in die Stadt. Die feindlichen Scharen rücken durch das Fischtor<sup>1</sup> ein, das sich nach Neh 3, 3; 12, 39. 2 Chr 33, 14 im Norden (so Hieronymus, Strauß, Schwally, Marti, Hoonacker; nach Ackermann, Ewald, Hitzig, Reinke, Schegg, Beck u. a. im Osten oder Nordosten) befand, wo allein die Stadt einem feindlichen Heere zugänglich war. Durch dieses Tor führte die Straße in das Tyropöontal hinab, wo die Neustadt oder Vorstadt lag (vgl. 2 Kg 22, 14. Neh 11, 9; Flavius Josephus, Ant. 15, 11, 5: ἄλλη πόλις). מִשְׁנָה (LXX: ἀπὸ τῆς δευτέρας, V.: secunda sc. porta, ebenso Hieronymus, Syr. מִן אַחֲרָנָה ab altera sc. porta, Chald. nach der Antwerpener Polyglotte כַּרְפֵּינָה, nach

<sup>1</sup> LXX: πόλις ἀποκεντούτων (cod. 86 ἀπὸ πόλις ἰχθυειῆς, vgl. 2 Chr 33, 14), setzt הַרְגִּים statt הַרְגִּים voraus. Der Übersetzer besaß offenbar keine Kenntnis der Örtlichkeit und deutete daher, wie schon Hieronymus gefühlt hat, den Namen eschatologisch.

der Londoner Polyglotte und nach dem Reuchlianus מן עיפא a [porta] avis)<sup>1</sup> ist, wie aus LXX ἐν τῇ Μασέῃα (2 Kg 22, 14) und ἐν τῇ Μασάει (2 Chr 34, 22) erhellt, Name dieses Stadtteils. Nach Nowack wäre der später auf dem Hügel Akra erbaute Stadtteil gemeint. שֶׁבֶר ist eigentlich = „Brechen, Zusammenbruch, Untergang“. LXX: σπαραγμός, Hieronymus: contritio, Syr.: חברה, Chald.: חבירה deuten es wohl mit Rücksicht auf den Parallelismus als „Klage über den Untergang“ (vgl. auch Is 15, 5); man kommt aber auch mit der näherliegenden Bedeutung „Getöse, Lärm“ (Hoonacker) zurecht; dieses Getöse, durch die allgemeine Zerstörung verursacht, ist in den niedrig gelegenen Stadtteilen von den Höhen her zu vernehmen. Unter den „Hügeln“ (Kyrillos von Alexandrien: Sion) werden wir die Höhen der nördlichen Quartiere zu verstehen haben; Schwally vermutet auch darunter einen eigenen Stadtteil.

11. In die Nähe der „Neustadt“ wird wohl auch der als מִכְרָשׁ bezeichnete Stadtteil zu verlegen sein, dessen Name „Mörser“ in der Mulde des Tyropöontales seine Erklärung fände<sup>2</sup>; so Flavius Josephus<sup>3</sup>, Ribera, Cornelius a Lapide, Schegg, Keil (der den Namen proleptisch als Andeutung des Schicksals dieses Quartieres erklärt, wie schon Hieronymus und Theodoros auf Grund von LXX: κατασκευαμένῃν [Theodoros und cod. 86 ἐν τῷ βάθῳ, Kopt.: die ihr wohnt unter denen, welche gestürzt sind], was übrigens הַמִּכְרָשׁ voraussetzt), Knabenbauer und Orelli, letzterer wegen des geräuschvollen Treibens, das wohl in diesem industriellen Viertel herrschte. Chald. versteht darunter das Kidrontal (ebenso Hitzig), das aber nicht zur Stadt gehörte; Hieronymus das „Siloe“-Tal. Mit Marti, entsprechend dem Vorausgehenden, מִן-הַמִּכְרָשׁ zu lesen, ist nicht notwendig. דמה bedeutet nicht bloß „vertilgen“, sondern auch „still sein, sich beruhigen“ (z. B. Jer 14, 17. Is 6, 5; 15, 1. Os 10, 7. Klgl 3, 49), daher V.: conticuit; LXX dachte mit ὁμοιωθῇ an דמה = ähnlich; gleich sein. Marti

<sup>1</sup> Vgl. Cornill, Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft 1887, 200.

<sup>2</sup> Guthe, Bibelwörterbuch (1903) 305.

<sup>3</sup> Bell. Iud. 5, 4, 1.



glaubt, daß 11 b (s. auch Fagnani) schwerlich zum alten Bestand der Prophetie gehöre, weil Sophonias seinen Zeitgenossen nicht zu sagen brauchte, wer diese Stadtteile bewohne, und weil es ungewiß bleibe, ob man כנען als Eigennamen (Kanaanäer) oder appellativ = Krämervolk zu fassen habe, wie der parallele Ausdruck „Geldwäger“ = Handelsleute vermuten läßt<sup>1</sup>. Auch Fagnani streicht כִּי . . . כֶּסֶף als nicht ursprünglich. Es ist aber nicht einzusehen, warum der Prophet die Bewohner dieses Viertels, hauptsächlich wohl phönikische Handelsleute (vgl. Is 23, 8. Ez 16, 29. Os 12, 8. Zach 11, 7 11; 14, 21. Job 40, 30. Spr 31, 24)<sup>2</sup>, nicht nennen dürfte. Sophonias will damit ausdrücken, daß alle irdischen Schätze vor der strafenden Hand Jahves nicht zu schützen vermögen. Wenn aber sogar diese reichen Händler dem Untergang geweiht sind (Theodoros), so mögen die übrigen Bewohner der Stadt erst recht erkennen, was ihnen bevorsteht.

12. Die Worte והיה בעת ההיא sind jedenfalls eingefügt, um eine Vermittlung für den Übergang zur ersten Person zu gewinnen. Wahrscheinlich ist infolgedessen statt אֶחָשַׁב richtig וְאֶחָשַׁב zu lesen. Syr. hat nach והיה noch die Worte אֲמַר מֵרִיא eingefügt (auch Kopt.). LXX hat μετὰ λόχνου, was בָּרַךְ voraussetzt, das auch besser sein dürfte. Auf Grund dieses Satzes wird der Prophet Sophonias künstlerisch gewöhnlich mit einer Laterne in der linken Hand dargestellt<sup>3</sup>. In Wirklichkeit spricht allerdings Jahve, der Jerusalem gleichsam wie die dunklen Räume eines orientalischen Hauses (vgl. Lk 15, 8) mit einem Licht (Hitzig: nach verborgenen Schätzen) durch-

<sup>1</sup> נָטַל wird meist intransitiv = „beladen“ gefaßt (Ewald, Hitzig, Reinke, Schegg, Keil, Beck, Orelli, Schwally, Hoonacker); es wird aber wohl transitiv zu nehmen sein = „abwägend, zählend“. Hieronymus (V.: involuti argento) scheint an טָלַל „beschatten, umhüllen“ gedacht zu haben (umschanzt von Geld als Schutzmittel).

<sup>2</sup> Pedro de Figueiro meint, es seien lediglich die Israeliten so genannt „propter morum similitudinem et imitationem“; ähnlich Beck und schon Kyrillos v. Alex. mit Berufung auf Dn 13, 56 (LXX), vgl. auch Rupert von Deutz.

<sup>3</sup> Schwally, vgl. J. E. Stadler, Heiligenlexikon, Augsburg 1857 ff.



suchen will, damit niemand dem Verderben entrinne. Die Bewohner Jerusalems sind durch ihr Genügen an irdischen Reichtümern sittlich faul geworden. Wie der Wein auf der Hefe, wenn er nicht abgezogen wird, gerinnt (vgl. zum Bilde Jer 48, 11 12), so wurden sie in ihrem bequemen Wohlleben gegen Jahves sittliche Forderungen taub und gleichgültig, bis sie sich schließlich in die Überzeugung hineinredeten, daß Jahve sich auch um sie ebensowenig kümmere wie sie um ihn, daß es eine Vorsehung, die Gutes und Schlimmes zuteile, überhaupt nicht gebe (vgl. Ps 10, 4; 14, 2). Früher vermessen auf Jahves Schutz bauend (vgl. Mich 2, 7; 3, 11), urteilen sie jetzt über Jahve, wie die gläubigen Israeliten von den heidnischen Götzen dachten (vgl. Is 41, 23. Jer 10, 5). Statt האנשים schlägt Nowack<sup>1</sup> השאננים = „ruhig, sorglos“ vor unter Hinweis auf Is 37, 29. Jer 48, 11. Am 6, 1. Von diesen Parallelen kann eigentlich nur Jer 48, 11 in Frage kommen, weil nur dort sich dasselbe Bild findet. Die Änderung ist aber nicht notwendig. הקפאים besagt, daß die Bewohner Jerusalems nicht bloß in sorgloser Ruhe ohne jedes höhere Interesse dahinlebten, sondern, daß sie sogar noch dicker geworden sind, d. h. in ihrer bösen Gesinnung verhärtet und verstockt wurden. Statt על-שְׁמֵרֵיהֶם hat LXX (ἐπὶ τὰ φυλάγματα αὐτῶν, was Theodoretos, und schon vor ihm Theodoros, erklärt als τὰ νόμιμα . . . ὁ φυλάττειν ὁ νόμος παρεκελεύσατο; ähnlich Kyrillos von Alexandrien, der vor allem die priesterlichen Satzungen darunter versteht) על-שְׁמֵרֵיהֶם gelesen, Syr. (דשיטין לנטורהון) = qui parvipendunt custodem suum) dagegen שְׁמֵרָם.

13. Der Reichtum, welcher die Bewohner der Stadt zu ihrer gottwidrigen Gesinnung verleitete, soll zu Grunde gehen. All ihren Besitz, Geld und Gut, sollen sie alsbald verlieren. Wenn sie auch Häuser bauen und Weingärten anlegen, als ob sie auf dauerndes, ungestörtes Wohlergehen hoffen könnten, so sagt ihnen der Prophet, daß sie in diesen Häusern nicht

<sup>1</sup> In Kittels Biblia Hebraica.

mehr wohnen, und daß sie den Ertrag ihrer Weinberge nicht mehr genießen sollen. Es ist durchaus nicht notwendig, den Vers als Glosse zu erklären (Schwally, Nowack, Marti, Fagnani), weil bei der Nähe des Gerichtstages keine Zeit mehr bleibe, um Häuser zu bauen und Weingärten zu pflanzen. Gerade durch die Betonung des Bauens ohne Wohnungsgenuß, des Pflanzens ohne Ernte wird die drohende Nähe des Gerichtstages erst recht hervorgehoben. Auch weil der Vers nur die Worte einer öfter ausgesprochenen Drohung (vgl. Lv 26, 31. Dt 28, 30 39. Is 65, 21 22. Ez 28, 26. Am 5, 11. Mich 6, 15) wiederholt, braucht er noch nicht sekundär zu sein. Im Gegenteil, gerade deshalb kann er wohl auch hier stehen. Und selbst wenn Teile des Verses wirklich älteren Schriftstellern entnommen sein sollten (vielleicht 13 b aus Am 5, 11), braucht die Echtheit noch nicht darangegeben zu werden (s. auch Hoonacker). Schwally, der als Parallelstellen, aus denen der Vers entstanden sein könnte, neben Is 65, 21 22 und Ez 28, 26 noch 2 Kg 19, 29 und Is 37, 30 namhaft macht, findet es besonders befremdlich, daß zweimal unmittelbar hintereinander von Häusern die Rede ist. Ausschlaggebend kann auch das nicht sein. LXX ἐν αὐτοῖς hinter יִשְׁבֹּר (אֲסֻסֵּי הַבָּיִת) ist wie Syr. בְּהֵיכָל Zusatz des Übersetzers.

Die V. 14—18 handeln von der Nähe (14) und den Schrecken (15—18) des großen Gerichtstages.

14. Statt יִבְיְהוּהָה einfach יִרְמִי zu setzen (Marti, Fagnani), würde sich allerdings durch V. 17 empfehlen; allein es kann auch eine Bemerkung des Propheten vorliegen. וְיִמְהוּהָה (vgl. Gn 41, 32) zu verbessern (Nowack, Marti, Fagnani, Rothstein); das anlautende מ des Stammes hat wohl den Wegfall des Präfixes מְ verursacht<sup>1</sup>. Statt קִרְל verbessern (gegen Schwally und Hoonacker) Nowack, Marti und Fagnani קִרְרֹב. מֵרִי dürfte mit dem Artikel zu versehen sein (Marti, Fagnani), dessen Fehlen im jetzigen Text sich graphisch leicht durch das vorausgehende יִהְיֶה erklärt. Nach Schwally und Hoonacker

<sup>1</sup> Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik § 52 s.

wäre מר Prädikat zum Vorhergehenden; der massorethische Text faßt es als Adverb zum folgenden צרה (vgl. Is 33, 7); zur attributiven Fassung vgl. Am 8, 10. Hieronymus (tribulatur) dachte an צרר, LXX (αλγερὰ τέταται, Kopt. zieht τέταται zum Folgenden) las שם צרה (vgl. צרה V. 15!), גבור dagegen zog sie vielleicht zum folgenden Vers; Syr. hat für שם גבור מר צרה die Übertragung מריר וקשא ועשין (amara et dura et fortis sc. vox dei Domini), was vielleicht (Reinke) מרירי וקשה וגבור voraussetzt. Schwierigkeiten bereitet auch שם; denn die örtliche Beziehung (Driver) will sich nicht recht mit V. 16 reimen. Entweder wird man die Partikel zeitlich fassen (Wellhausen, Nowack, Hoonacker; vgl. Job 35, 12. Spr 8, 27) oder zu Martis Korrektur צם greifen müssen. Bachmanns Vorschlag: קרוב היום הנזכר מאד (vgl. Joel 4, 12 16) statt קרוב קרוב ויהיה נתן קולו אל-עמק יהושפט (vgl. Joel 4, 12 16) und שמה גבוריו (wohin er hinabführt seine Helden), sowie die Verbesserung von 14b durch Grätz in קול יהיה יצרה כגבור berücksichtigen den gegebenen Konsonantenbestand, mit dem wir zu rechnen haben, doch zu wenig.

V. 15 schildert die Schrecknisse des Gerichtstages in Ausdrücken, die sich an andere Prophetenstellen anlehnen und die auch im Kirchenhymnus „Dies irae dies illa“ sowie im Libera des Totenoffiziums (Dies illa dies irae, calamitatis et miseriae, dies magna et amara valde) widerklingen. Zu „Tag der Angst und Bedrängnis“ vgl. Is 30, 6; Job 15, 24; Spr 1, 27; שמה ומשואה (LXX denkt mit ἀωρία = שמה [Comp., Ald., codd. 42, 68 ταλαιπωρίας, Aq. συμφορᾶς καὶ ἄτης cod. 86], wie das folgende ἀφανισμοῦ zeigt, an den Stamm ὀράω; Theodoros erklärt ἀωρία vom frühen Tod im jugendlichen Alter) findet sich ebenso verbunden Job 30, 3; 38, 27; die beiden letzten Stichen treffen wir wörtlich Joel 2, 2 (vgl. Am 5, 18 20) wieder; חשך ואפלה steht Ex 10, 22 und ענן וערפל Dt 4, 11; 5, 22; Ez 34, 12; Ps 86, 2<sup>1</sup>. Weniger die synonymen Wortpaare als die

<sup>1</sup> Zur Form ערפל vgl. Barth, Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen § 116 b; Schwally findet die Vokalisation ערפל befremdlich, da die Analogie von ברצל, ערצל (Is 33, 7) auf ערפל weise, was auch durch syr. 'arphēlā als ursprüngliche Bildung dargetan werde.

Wiederkehr zweier ganzen Stichen bei Joel 2, 2 legen den Gedanken an Entlehnung (wahrscheinlich durch Joel) nahe, da sie nicht so leicht wie erstere aus der lebenden Sprache genommen sein können. Es ist aber doch zu erwägen, daß wir vielleicht einen schon stehend gewordenen Passus aus der prophetischen Schilderung des Jahvetages vor uns haben. Fagnani stellt 15 a b d e c.

16. Den Gerichtstag soll ein feindliches Heer heraufführen; deshalb die Ausdrücke „Trompeten und Kriegslärm“ (vgl. Am 2, 2). Zu על-הערות הבצרות vgl. Is 2, 15; statt הערות lesen einige codd. und Bibl. Amstel. 1639 ההריות.

17. Statt והצרתו hat Syr. והלך (et coget). Der Tag Jahves wird solches Entsetzen über die Menschen bringen, daß sie wie blind herumtaumeln und sich nicht zu helfen wissen (vgl. Dt 28, 28 29; Is 59, 10; Nah 3, 11; Job 12, 25). In diesem Zustand fallen sie mühelos dem Feinde in die Hände, der Jahves Gericht vollstrecken soll und kein Leben schont (vgl. Ps 79, 3). Nicht einmal eine Totenklage wird man ihnen halten; ihre Leiber sollen unbestattet bleiben (Theodoros und Theodoretos, vgl. Jer 16, 4); ihr Blut wird hingeschüttet wie Staub, für so wertlos wird es erachtet (vgl. 2 Kg 13, 7; Is 49, 23). Der Satz „weil sie wider Jahve gesündigt haben“ scheint verdächtig. Einmal würde man „wider mich“ erwarten, und weiterhin ist die Angabe des Grundes für das hereinbrechende Verderben, der Hinweis auf die Sünde gegen Jahve, nach dem Vorausgehenden (besonders V. 12) nicht mehr notwendig (Marti, Fagnani). Für שָׁפַךְ las LXX (ἐσχέσει) שָׁפַךְ. Besondere Schwierigkeiten bietet לֶחֱמָם; das zeigen schon die vielen Übersetzungsversuche (LXX: τὰς σάρκας αὐτῶν, ebenso Reinke, Keil, Halévy, Driver, Orelli; V.: *corpora*, ebenso Chald.: *cadavera eorum*, Hoonacker; Ewald: *Saft*; Wellhausen: *ihr Mark*; Nowack: *Schätze*; Beck: *was sie gegessen*). Grätz verbessert deshalb in הִילָם (vgl. V. 13); Schwally nimmt *Verderbnis* aus לחור, von לחור, an, einem zum Adjektiv לח gehörigen Substantiv, dessen Bedeutung „Saft“ durch Nm 6, 3; Ez 17, 24; 21, 3 gewährleistet sei; auch Nowack, Marti und Rothstein

halten Verderbnis aus לָחֶם „ihr Saft“ (vgl. Dt 34, 7 und ähnlich vielleicht Jer 11, 19 לָחֶמוֹ = לָחֹד) für wahrscheinlich. Bachmann proponiert gar die Lesung: וְלָחֶם (וּ) מֵ(ר)ם בְּנִמְלִים (vgl. Gn 47, 13) „sie werden Wasser lecken wie die Kamele“, was die außerordentliche Erschöpfung der Besiegten veranschaulichen soll. Ein solcher Satz gäbe aber doch keinen rechten Sinn und wäre gegenüber dem vorausgehenden Stichos inhaltlich wohl auch zu schwach. Am nächsten liegt es auf Grund von LXX (τὰς σάρκας) und des arabischen *lahm* immer noch, für לָחֶם die Bedeutung „Fleisch“ anzunehmen. Das dem Arabischen entsprechende hebräische לֶחֶם bedeutet allerdings „Brot“; aber für לָחֶם Job 20, 23 kommt man doch mit der Übersetzung „Speise“ zurecht<sup>1</sup>. Da auch das aramäische לָחֶם „Speise“ bedeuten kann, wäre vielleicht der Schluß auf „Speise“ als Grundbedeutung des Stammes nicht ganz abzuweisen<sup>2</sup> und die Differenzierung im Arabischen (Fleisch) und Hebräischen (Brot) erklärlich gemacht. Dann könnte aber auch לָחֶם, das ganz dem arabischen pl. fract. *luḥām* entspricht (Hitzig), „Fleisch“ bedeuten. Sicher ist es aber schon deshalb nicht, weil es immerhin bedenklich erscheinen mag, die allgemeinere Bedeutung für die ursprünglichere anzusehen. Delitzsch<sup>3</sup> bestreitet es, daß לָחֶמוֹ Job 20, 23 „sein Fleisch“ heiße, und empfiehlt die Übersetzung „seine Eingeweide“. Das würde auch hier gut passen, doch ist die Etymologie völlig unsicher<sup>4</sup>.

18. Gegen die vorliegende Textgestalt des Verses erheben sich mehrere Bedenken. Fagnani liest עברתי und קנאתי

<sup>1</sup> Houtsma (Zeitschr. für atl Wissenschaft XXII [1902] 329–331) versteht unter לָחֶם Job 20, 23 den Windstoß, der die Wolken auseinanderreißt und den Regen sich ergießen läßt. Mit Soph 1, 17 habe diese Stelle nichts zu tun.

<sup>2</sup> Nach Fleischer ist die Grundbedeutung des Stammes לָחֶם „dicht sein“. Das Substantiv bezeichnet dann die feste Speise im Gegensatz zur Milch.

<sup>3</sup> Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum alten Testament, Leipzig 1886, 193.

<sup>4</sup> Vgl. Nöldeke, Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft XL (1886) 721.

und setzt כִּי vor בָּרוּךְ ein. Der Satz כָּל-הָאָרֶץ קָנָתוּ חֹמֶל könnte auch ein aus 3, 8 genommener Zusatz sein (Marti). Statt אֵין (nach Keil und Orelli = nichts als) = „gewiß“ ist mit LXX (Symmach. μετὰ ἐπιξέως, ebenso cod. 86 μετὰ ἐπιξέως = אֵין) und Syr. wohl אֵין zu lesen (Wellhausen, Nowack, Marti, Halévy, Driver) und statt נִבְהִלָּה vielleicht בְּהִלָּה (vgl. Is 65, 23; Ps 78, 33; 104, 29); Sievers hält die beiden Worte übrigens für eine steigende Glosse. אֵין in אֵין־עַשָׂה umzukorrigieren (Marti), ist ebensowenig notwendig wie die Korrektur עֲבָרְתִּי und קָנָתִי; zur Konstruktion mit אֵין vgl. Jer 5, 18. Zum Zornestag vgl. Offb 6, 17; zu „Feuer seines Eifers“ vgl. Hebr 10, 27. Marti findet den 18b für die Unmöglichkeit einer Rettung (18a) angegebenen Grund sonderbar. Aber der Gedanke, daß eine Rettung durch Gold und Silber, d. h. durch Loskauf, nicht möglich sei, weil überhaupt niemand dem Verderben entrinnen soll, ist doch nicht so auffällig. 18a enthält allerdings einen allgemeinen Gedanken, der auch sonst vorkommt, z. B. Is 13, 17; Jer 4, 30; Ez 7, 19<sup>1</sup>, als Erinnerung an den Skythenzug aber gut erklärbar ist. Auch 18b braucht nicht nach Is 10, 23 gebildet zu sein, und die Worte כָּל-יִשְׂרָאֵל הָאָרֶץ müssen, selbst wenn sie sich nicht lediglich als hyperbolischer Ausdruck auf Juda allein (Driver, weil von V. 4 an nur mehr von Juda gehandelt wird), sondern allgemein auf die Erde (Keil, Wellhausen, Nowack, Davidson) beziehen, deshalb noch nicht auf eine Überarbeitung hinweisen (vgl. V. 2).

## 2. Die Bußmahnung.

2, 1 bis 3, 8.

### Zweites Kapitel.

Die Stimmung in diesem Kapitel ist eine andere als im ersten. Letzteres kennt nur den drohenden Untergang; hier aber ergeht der Ruf zur Buße, der mit der Hoffnung auf die mögliche Rettung wenigstens der Frommen (1–3) lockt. Da-

<sup>1</sup> In LXX findet sich diese Stelle bei Ez nicht, was Hieronymus ausdrücklich bestätigt (s. Field zu Ez 7, 19). Sie unterbricht auch den Zusammenhang und ist vielleicht aus Soph 1, 18 geflossen (Cornill).



gegen kündigt der Prophet dem Lande der Philister (4—7), Moabiter und Ammoniter (8—10), den Kuschiten (12) und besonders dem Todfeind Assur (13—15) Unheil und Vernichtung. In das Erbe der Philister, Moabiter und Ammoniter soll das neue Israel eintreten (7 und 11).

Trotzdem kann man nicht von einem derartigen Widerspruch zwischen dem Gedankengehalt des ersten und zweiten Kapitels reden, daß man letzteres dem Propheten Sophonias absprechen müßte. Der Bußruf im zweiten Kapitel ist wohl ein allgemeiner; er läßt aber doch erkennen, daß er wenigstens in seiner Allgemeinheit erfolglos ist und tatsächlich nur die Rettung eines kleinen Kreises von Frommen bewirken will. Diese Aussicht auf die Rettung der Gutgesinnten braucht aber durch die Gerichtsdrohung des ersten Kapitels nicht völlig ausgeschlossen zu sein. Es ist von vornherein nicht anzunehmen, daß Sophonias nur ein einziges Mal vor das Volk getreten sei, um ihm Jahves Botschaft zu künden. Er wird wiederholt den göttlichen Drang in sich gefühlt haben, an seine Zeitgenossen ein Gotteswort zu richten, das aber nicht jedesmal in gleicher Weise auch denselben Kreisen gelten mußte. Der Einblick in das große religiöse und sittliche Verderben der Zeit löst in Sophonias die Gerichtsdrohung aus, die er in allgemeinen Ausdrücken als Ankündigung einer sogar über die Grenzen der Nation hinausgreifenden Heimsuchung faßt, die er aber ganz besonders gegen bestimmte, in erster Linie für den Niedergang verantwortliche Gesellschaftsklassen schleudert. Der Prophet hat aber nicht bloß die Aufgabe, zu drohen und den Abtrünnigen und Bösen Unheil anzusagen; er soll auch trösten, die Getreuen Jahves aufrechterhalten und besonders jene, die noch einer Besserung fähig sind, warnen und, wo möglich, auf den rechten Weg leiten. Diesen gegenüber wird sein Wort, Jahves Offenbarung, anders lauten als für die Verstockten, und diese Seite der prophetischen Wirksamkeit des Sophonias erkennen wir in der Bußmahnung 2, 1—3, 8.

Die V. 1—3 enthalten eine Aufforderung zur Umkehr (1), solange es noch Zeit ist (2); der demütige Anschluß an Jahve

sichert vielleicht ein Bestehen am Zornestag (3). Stärk bezieht die Anrede der beiden ersten Verse nicht auf Juda und Jerusalem, sondern auf den Kreis der Frommen (3), weil die wuchtigen Anklagen, die Sophonias im ersten und dritten Kapitel erhebt, es unwahrscheinlich machen, daß er seinen Zeitgenossen auch Rettung durch Buße verkündet habe. Es ist aber nicht notwendig, den Kreis der angeredeten Personen so eng zu fassen. Richtig ist, daß diese Worte des Propheten auf die Unbußfertigen und Verstockten, die einer Besserung unfähig sind, nicht gehen. Sie können aber den Zweck haben, die Lauen, die noch nicht vollkommen gleichgültig geworden oder im Bösen verhärtet sind, aufzurütteln und zu entschiedener Abkehr vom Bösen zu bestimmen. Den Unbußfertigen gilt Jahves schreckliche Drohung, den Lauen und Unentschiedenen winkt die Hoffnung, wenn sie sich bessern und den Guten zugesellen, den Frommen endlich wird Jahves gnädige Verheißung.

1. Alle Übersetzungen kommen darin überein, daß der Vers eine Mahnung zur Einkehr ausspricht. Ein bestimmter Sinn läßt sich aber nicht angeben, weil auch eine genaue Übersetzung unmöglich ist. Gewöhnlich faßt man die zwei Verbformen an der Spitze als Kal und Hithpo'el (zusammengestellt wie Is 29, 9. Hab 1, 5) eines von שָׁב (Stroh) denominierten Zeitwortes. Eine denominative Poelbildung von שָׁב kommt tatsächlich vor und bedeutet „Stroh (Ex 5, 7 12) oder Holz (Nm 15, 32 f. 1 Kg 17, 10 12) zusammenlesen“; vgl. arab. *kašša* = sammeln. Daran dachten wohl auch die alten Übersetzungen: LXX: συνάχθητε καὶ συνδέσθητε (was Theodoros erläutert: συνελθόντες κοινὰς τὰς δεήσεις τῷ θεῷ προσαγάγετε, und Theodoretos: συνδέσθητε . . . τοῖς τῆς μεταμελείας φαρμάκοις τε καὶ ἐπιδέσμοις); Symmach. συλλέγητε, σύνετε cod. 86 (Field dafür σύνετε); V.: convenite, congregamini (nach des Hieronymus Erklärung: convenite et congregamini sive colligamini, id est estote vobis . . . caritatis vinculo copulati); Syr. כנסו וצאו וקומו (colligite vos ipsos et accingimini), ähnlich Schegg (sich zu gemeinsamer Zuflucht versammeln), Orelli („drücket euch zu-

sammen und ducket euch“, damit das über alle dahinfahrende Gericht euch nicht treffe) und D. H. Müller („sammelt euch und haltet euch bereit“). Danach übersetzt man auch: „Sammelt euch und bleibt gesammelt, d. h. geht in euch“ (Rückert, Umbreit, Reinke, Keil, Beck usw.); aber der Bedeutungswandel vom physischen zum geistigen Sammeln, besonders im Sinn von „in sich gehen“, ist nicht nachweisbar. Fürst vergleicht das arab. *kašša* „reinigen“ (purgate vosmetipsos et dehinc purgate alios). Hitzig (-Steiner) denkt an Verwandtschaft von קָשׁ mit קָשָׁה = schwierig sein: „Nehmt euch fest zusammen und werdet fest.“ Diese Übersetzung läßt aber keinen rechten Sinn erkennen. Maurer und Kleinert erinnern an ein Verbum קָשׁ = arab. *kawisa* „gebeugt sein“. Eine solche Wurzel קָשׁ findet sich aber sonst nicht im Hebräischen, und die Übersetzung: „Beugt euch und bleibt gebeugt“ spricht auch nicht sehr an. Hoonacker stipuliert eine Wurzel קָשׁ oder קִשׁ, bringt sie mit arab. *kāsa(i)* = „messen, regeln“ (davon *kijāšī* = der Regel entsprechend, regelmäßig) in Verbindung und übersetzt: *Conformez-vous à la règle et soyez réguliers*. Bei dieser Sachlage hat man es auch mit Korrekturen versucht. So schlagen Budde, Cheyne, Grätz, Driver, Nowack und Fagnani vor: הִתְבּוֹשֵׁשׁ וְבוֹשֵׁשׁ = „schämt euch und seid beschämt“ (vgl. dagegen Marti). Cheyne proponiert auch noch: וְהִשְׁתַּחֲוִי לַיהוָה כַּנְשִׁים וְהוֹגֵג לוֹ קִנְזִים = „Werft euch nieder vor Jahve, Kuschiten, und feiert ihm, Kenisiter (im südlichen Palästina).“ Das ist zu gewaltsam und inhaltlich hier auch nicht am Platz. Halévy vermutet: הִתְבּוֹשֵׁשׁ וְהִתְבּוֹשֵׁשׁ *réfléchissez* (Is 46, 8) et *dépêchez-vous*. Bachmann beginnt das Kapitel: וְהִתְבּוֹשֵׁשׁ קָשׁ [אֵל] = „zeigt euch nicht so verstockt“. Auch diese Korrektur entbehrt der Berechtigung, wenngleich der Sinn verständlich wäre. Vielleicht hat doch Ewald den rechten Weg gezeigt. Er verweist auf aram. קָשׁ „dürr, alt“ und übersetzt: „Erbleicht und bleicht.“ Das gibt allerdings keinen rechten Sinn; aber sollte man nicht, ausgehend von der Grundbedeutung „trocken, dürr“, an das etymologisch vollkommen entsprechende arab. *kašša* und



floris transeuntis, wie Hoonacker meint, sondern) לֹא תִהְיֶה (Schwally findet die Korrektur הַיּוֹרֶכֶם oder תִּהְיֶה zu matt und meint: „vielleicht תִּנְדָּפֶר“), was sich epigraphisch leicht erklärt. Die doppelte Negation (Fagnani korrigiert בְּטָרָם תִּהְיֶה) ist Ausdruck der Verstärkung<sup>1</sup>. Für כִּמְךָ hat LXX unrichtig כִּמְךָ (nach Ackermann und Knabenbauer כִּמְךָ צִיָּךְ, nach Halévy כִּמְךָ) gelesen. Statt עֵבֶר ist jedenfalls mit LXX und V. עֵבֶר zu vokalisieren (Grätz, Wellhausen, Oort, Nowack, Marti, Driver, Fagnani, Rothstein); כִּמְךָ עֵבֶר ist ein stehender Ausdruck, vgl. Is 29, 5; zum Bilde überhaupt vgl. Is 17, 13. Os 13, 3. Ps 1, 4; 35, 5. Job 21, 18. Hoonacker schlägt vor: בְּטָרָם כִּמְךָ עֵבֶר לא תִרְקַבְכֶם כִּמְךָ עֵבֶר avant que ne vous pulvérise, comme de la menue paille, la colère. יום ist mit LXX zu streichen; Wellhausen und Müller halten es für wahrscheinliche Korrektur von חֲרוֹן 2 b. Halévy vermutet aber als ursprünglichen Text: בְּטָרָם לֹא תִהְיֶה כִּמְךָ עֵבֶר (vgl. M und LXX zu Is 23, 2) avant que vous ne soyez pareils à la poussière foulée par les passants. Marti betrachtet 2 b c als Randglosse zu 2 a (s. auch Fagnani), und zwar 2 b in unrichtiger und 2 c in richtiger Gestalt. Tatsächlich fehlt der Teilvers in codd. Kennic. 6, codd. de Rossi pr. 8 und in der arabischen Übersetzung; auch die syrische Hexapla hat nur 2 b mit יום vor חֲרוֹן und versieht 2 c mit asteriscus. Ein Teilvers ist freilich überflüssig (2 c) und wohl aus dem andern entstanden (Budde, Wellhausen, Hoonacker); aber zu 2 a ist der Satz: „Bevor hereinbricht über euch der Tag des Zornes Jahves“ wohl inhaltliche Glosse oder eine synonyme Parallele, die jedoch deshalb nicht erst später dazu gesetzt zu sein braucht. Statt אֵף יִהְיֶה mit Marti אֵף יִהְיֶה zu lesen, ist nicht notwendig. Der Übergang von der Anrede zur Beschreibung ist gut Hebräisch, vgl. Is 5, 8<sup>2</sup>.

V. 3 wendet sich an die Frommen, die Jahve mit Gebet und Opfer suchen (vgl. 2 Sm 12, 16. Os 5, 6). Dieser Vers soll keine Fortsetzung, sondern eine Ausdeutung von V. 1 und 2 a sein (Nowack, Marti, Fagnani), da er im Gegensatz

<sup>1</sup> Vgl. Gesenius-Kautzsch, Hebr. Grammatik § 152 y.

<sup>2</sup> Gesenius-Kautzsch a. a. O. § 116 x.



zu 2a die Möglichkeit der Rettung erkennen lasse; בקשו besonders deute an, daß er wie 1, 6 Einschub sei und an das allgemeine Gericht erinnere, das die Frommen verschone. Besser wird man sagen, V. 3 sei nicht Ausdeutung, sondern nähere Erklärung zu 1 und 2a; denn die Möglichkeit der Rettung klingt auch V. 1 und 2 durch, so unklar der Text ist. Übrigens führt der Vers auch die Gedankenentwicklung weiter; er wendet sich von jenen, deren sittlich-religiöse Umkehr und Rettung noch möglich erscheint, zu den Getreuen Jahves, die als der Same des zukünftigen Israel Gottes Gesetz erfüllen und die in ihrem Wandel und in ihrem Streben nach Gerechtigkeit bestärkt werden sollen. Zu בקשו vgl. Am 5, 6 und Is 55, 6. Auch daß כל-עממי הארץ, wofür A. B. Ehrlich und Fagnani כל-עמי הארץ lesen möchten, notwendig in die nachexilische Zeit verweise, ist nicht so ausgemacht (siehe oben S. 32 f). Zum Relativsatz אשר משפטו פעלו inmitten von Imperativen vgl. Lv 2, 8; 13, 52 57; LXX hat sich daran gestoßen und das Verbum mit Weglassung des Relativums und unter Angleichung an בקשו als Imperativ gefaßt (ἀρίστα ἐργάζεσθε = משפט פעלו). Ferner würde LXX: καὶ ἀποκρίνασθε ἀδὰ ἡμεῖς oder ἡμεῖς (Hoonacker ענו האלה, עמי האלה aus folgendem אולי entstanden?) für עֲנֵנו voraussetzen.

Mit V. 4 beginnt eine Reihe von Sprüchen gegen fremde Völker, um V. 1 und 2 zu begründen. Jene Exegeten, welche in dem Feind, der nach Sophonias das Gericht Jahves heraufführt, die Skythen vermuten, sehen in diesen Völkersprüchen, besonders im Drohwort gegen das Philisterland, den Hinweis auf das herannahende Gericht, dessen Vollstrecker schon fast vor den Toren Jerusalems stünden. Die Skythen rücken auf der gewohnten Heerstraße am Meer von Norden nach Süden vor und verwüsten bereits die Philisterstädte. Das wird dem Propheten zum Anlaß, seinen Volksgenossen die Unheilsbotschaft zuzurufen, daß auch sie bald wie Spreu auseinanderstieben werden. Als Gottesgeißel sollen die Skythen bis nach Ägypten vordringen, sich gegen Moab und Ammon wenden und selbst das stolze Assur zerschmettern.



Streng genommen hätte es aber als Argument für die unmittelbare Nähe des Gerichts genügt, wenn Sophonias nur die Plünderung der benachbarten Philisterstädte erwähnte. Erfüllt hätte sich unter der Annahme, daß Sophonias wirklich die heranziehenden Skythen meint, ohnehin nur die Drohung gegen die Philister. Die Echtheit dieser Völkerweissagungen in ihrer Gesamtheit oder in einzelnen Teilen ist denn auch sehr umstritten (siehe oben S. 3 f). Die Schwierigkeiten entfallen aber bis auf Einzelheiten, wenn man auf Grund der hier vertretenen Datierung des ersten Kapitels die Wirksamkeit des Sophonias in die Zeit nach dem Skythenzug verlegt.

Nach der Überzeugung des Propheten ist dann der Skytheneinfall in das Küstenland eine Heimsuchung gewesen, die als Vorbote der gänzlichen Vernichtung der Philisterstädte anzusehen ist. Diese Katastrophe wird aber nicht über das Philisterland allein hereinbrechen. Jahve will rings um Juda, im Westen (Philister), Süden (Kuschiten), Osten (Moab und Ammon) und Norden (Assur), ein großes Völkergericht über die ganze Heidenwelt halten. Juda möge sich bekehren, vielleicht wird es dann bei diesem Gericht bestehen können (so schon Ackermann). Die Frommen wenigstens werden gerettet; aber auch jene, die von ihren schlimmen Wegen noch umkehren, und der Prophet wünscht, daß deren recht viele seien. Alle aber, die nicht nach Gerechtigkeit trachten, werden das Schicksal der Heidenvölker teilen. Für die letzteren gilt Jahves Drohung unbedingt, für Juda nimmt sie bedingten Charakter an und wird dadurch von selbst zur Bußmahnung. Die Völkersprüche hier nach dem Ruf zur Buße verweisen somit auf die Offenbarung von Gottes Weltregierung in der Zukunft, wie Sophonias gegen Schluß der ganzen Bußmahnung (3, 6 7) an Jahves gerechtes Walten in der Vergangenheit erinnert.

Die V. 4—7 enthalten ein Orakel über das Land der Philister, das keineswegs erst aus dem Exil (Schwally) stammt, wohl aber in dieser Zeit einen kleinen Zusatz (7 ac) erhalten hat.

4. In der Aufzählung der bedeutendsten Philisterstädte (vgl. 1 Sm 6, 17) fehlt Gath (wie Zach 9, 5 6), nicht etwa, weil der Parallelismus nur vier Namen zuließ (Reinke, Keil, Nowack; vgl. Am 1, 6—8), sondern, weil Gath schon im Jahre 711 von Sargon zerstört worden war. Der Vers enthält etliche Paronomasien: עקרון — עזה, חקק — עזובה, die Rückert wiederzugeben sucht: „Gaza, vergessen wird's, Ekron wird umgeackert“; vgl. V.: Accaron eradicabitur. בצהרים will nicht besagen: „öffentlich, vor aller Welt“ (Hieronimus, Theodoros, Kyrillos, Ackermann) oder bildlich „auf der Höhe seines Glanzes und seiner Macht“ (Knabenbauer) oder „schnell, schon nach halbtägigem Kampf“ (Marti), sondern „plötzlich und unerwartet“ (Cölln, Rosenmüller, Schegg, Keil, Beck, Driver, Hoonacker), zu einer Zeit, wo man so wenig darauf gefaßt und vorbereitet ist wie zu unerwarteter Anstrengung am Mittag, wo man im Orient sorglos der Ruhe pflegt (vgl. 2 Sm 4, 5. Jer 6, 4; 15, 8) und, durch die Hitze geschwächt, keinen ernsten Widerstand leisten kann (Gesenius). Statt יגרשוה würde Schwally, um eine naheliegende Übereinstimmung mit den andern Verben herzustellen, הגרש (LXX ἐκριφύσεται) vorziehen oder (anders als Bachmann, der eine Variante des Abû'l-walîd Mervân ibn Ganâh יִרְשִׁיחַ beibringt) יִשְׁרִשִׁיחַ lesen.

5. ארץ פלשתים und גוי כרתיים ist durch das folgende genauer bestimmt (vgl. Ez 25, 16). Kreter und Philister besagt dasselbe (vgl. 1 Sm 30, 14), da die Philister nach der Tradition aus Kreta in Kanaan eingewandert sein sollen<sup>1</sup>. LXX: πάροιαι Κρητῶν entspricht nach Hieronymus einem גרי כרתיים; Hieronymus selbst übersetzt: gens perditorum (גוי כרתיים part. Kal = perditor-um; oder hat er das Verbum intransitiv gefaßt oder part. Pu'al mit Wegfall des ה angenommen = perdit-orum?), vgl. Aquila ἔθνος ὀλέθριον, Symmachos ἔθνος ὀλεθρευόμενον, Theodotion ἔθνος ὀλεθρίας, die von Kyrillos für die εἴτεροι τῶν ἐρμηνευτῶν bezeugte Lesart ἔθνος ὀλο-

<sup>1</sup> Vgl. Herodot 1, 173; Dt 2, 23; Am 9, 7.

ῥεσμενον, und Chald. Marti und Fagnani möchten דבר-יהודה עליכם als Einschub streichen. Ein Grund dazu, abgesehen vom Metrum, liegt nicht vor. Ebenso wenig ist die Korrektur עליך für עליכם (Wellhausen, Nowack, Stärk) notwendig. Auch die Tilgung von כנען (Wellhausen, Nowack, Marti, Fagnani, Stärk) ist nicht nötig, des Parallelismus wegen vielmehr abzulehnen. Der Grund, daß das Wort die ganze vorisraelitische Bevölkerung des Landes (Wellhausen, Nowack) und nicht etwa bloß den von den Philistern bewohnten Teil bezeichne, gilt nicht unbedingt, vgl. Nm 13, 29. Is 23, 11. ארץ פלשתים ist an seiner Stelle zu belassen und nicht (Nowack, Marti, Fagnani, der 5 a d c b ordnen möchte) des Metrums wegen an den Schluß zu setzen. Für האבדותיך (ו ist vielleicht zu tilgen), das Hoonacker aus metrischen Gründen vor כנען setzt, hat LXX (ἀπολῶ ὑμᾶς) האבדותיכם gelesen und so das Suffix dem in 5 a angeglichen. Die massorethische Lesung ist aber vorzuziehen; denn überall schließt sich, worauf Schwally aufmerksam macht, מאין יושב an Ortsbezeichnungen an, vgl. Is 5, 9; 6, 11. Jer 4, 7 29; 9, 10; 26, 9; 33, 10; 34, 22 usw. Statt מאין יושב scheint übrigens LXX ממושב (= ἐκ κατοικίας) gelesen zu haben.

6. In das verwüstete Land sollen Nomaden, wohl aus dem arabischen Süden, einziehen und dort ihre Herden weiden. יהיה, wie wohl für יהיהתה zu lesen ist, bezieht sich auf ארץ פלשתים zurück. הבל הים dagegen ist zu streichen (Driver, Fagnani, Rothstein); es fehlt bei LXX und ist zudem hier als Femin., V. 7 aber als Mask. behandelt. Hier wird der Ausdruck wohl als Korrektur zu V. 7 vom Rande her an unrichtiger Stelle in den Text gekommen sein (Wellhausen, Nowack, Hoonacker). LXX scheint ויהיה ברה ונה רעים gelesen und ברה als Philisterland gefaßt zu haben (Nowack). Gleichwohl wird ברה, wenn es auch noch Syr., die koptische und äthiopische Übersetzung haben, wahrscheinlich als dittographische Wiedergabe von ברה zu tilgen sein<sup>1</sup>. Jedenfalls bedeutet es nicht

<sup>1</sup> Vgl. Böhme in Zeitschrift für atl Wissenschaft VII (1887) 212; Schwally, Rothstein, Driver, Marti, Stade, Fagnani. Halévy vergleicht dazu assyr. *kirû* „Garten“.

„Zisterne“ (Cölln, Beck) oder „Anger“ (Hitzig, Orelli, neben Pl. כרים Ps 65, 14 auf Grund eines vor auszusetzenden Sing. כרה) oder „Ausgrabungen“, d. h. „Erdhütten“ zum Schutz gegen die Sonne (Ackermann, Keil) oder „kleine Häuschen“ (Ewald) oder „Nahrung“ (Pl. von כָּרָה, vgl. 2 Kg 6, 23; Maurer, Schegg) u. dgl.; V. hat dafür keine Übersetzung; Hieronymus scheint כרה überhaupt nicht, statt נרה dagegen נרה (requies pastorum) gelesen zu haben. Bachmanns Korrekturvorschlag וְהָיְתָה חֶרֶב הַיּוֹנָה נְחֻמָּתָה רַעִים וְגִדְרוֹתָהּ צֶאֱן (vgl. Jer 46, 16; 50, 16) ist zu umständlich.

7. Statt חבל הים ist mit LXX und Syr. חבל הים zu lesen, das als Korrektur in V. 6 geraten ist. Der Text scheint auch sonst nicht unversehrt zu sein. Schon עליהם fällt auf, weil nicht erkennbar ist, worauf sich das Suffix beziehen soll. Bachmann schlägt vor עֲגָלִים (und weiter בְּקָרָם), Hoonacker (עֲלֵי הָיִם (ce sont ceux-ci qui y paîtront) oder עֲלֵי הָיִם; wahrscheinlich ist עַל-הָיִם zu lesen (Smith, Oort, Driver, Wellhausen, Nowack, Marti, Fagnani, Rothstein). Nowack und Marti stellen על-הים ירעון, besonders aus metrischen Gründen, hinter ירבעון (von Hitzig ירבעון vokalisiert). Das könnte man vielleicht annehmen, wenn wirklich statt בערב אשקלון etwa בְּחֶרְבוֹת בְּחֶרְבוֹתֶיהָ (Marti, vgl. Is 5, 17) bzw. בְּחֶרְבוֹתֶיהָ (Stärk) zu lesen und אשקלון erst nachträglich eingefügt wäre. Anstößig soll vor allem die spezielle Erwähnung Askalons und der Ausdruck בערב sein, weshalb auch Fagnani אשקלון streicht, während er sich damit begnügt, בְּבָתִּים statt בְּחֶרְבוֹת zu lesen. Allein die Nennung Askalons ist immerhin nicht unmöglich, und das Lagern „am Abend“ ist ohne weiteres begreiflich. Untertags weiden die Hirten auf den Triften und am Abend suchen sie Schutz und Deckung hinter den Ruinen der Stadt. Eine Umstellung ist daher nicht notwendig. Über den Zusatz bei LXX ἀπὸ προσώπου Ἰουδαίων bemerkt schon Hieronymus: Nec in Hebraeo enim nec apud ullum fertur interpretum, et contextum capituli sensumque conturbat. Dagegen dürften die Teilverse 7a und c, die jedenfalls zusammengehören (Nowack, Marti, Fagnani), späterer Einschub sein (s. auch Fag-

nani, Stärk, Driver [c]; vgl. Ob 19; Is 11, 14; 14, 30 f; 54, 3; Jer 49, 2; Ez 47, 20; Am 9, 12); denn sie stören den Zusammenhang. Nach der jetzigen Gestalt des Textes ist das Subjekt zu ירעון und ירבצון nicht, wie man erwartet, רעים, sondern בית יהודה, worauf sich auch die Suffixe in 7c beziehen (Nowack); 7c setzt überdies voraus, daß sich der „Rest“ im Exil<sup>1</sup> befindet; das stimmt aber nicht mit 2, 3, wo dem frommen Rest Schonung in Aussicht gestellt ist (Driver). Die Erfüllung der Prophetie von der Besitznahme Philistäas durch Juda erblickt Theodoretos in der Eroberung Gazas und Askalons durch die Makkabäer Jonathan und Simeon (vgl. 1 Makk 11, 60—63, Flavius Iosephus, Ant. 13, 13, 3; Bell. Iud. 1, 4, 2). Vgl. noch Winckler, Altorientalische Forschungen III (1902) 232 f.

Die V. 8—11 sind ein Drohwort gegen Moab und Ammon (vgl. Is Kap. 15 und 16. Jer 9, 24 25; 48, 1 ff; 49, 1 ff. Ez 25, 1—17). Martis Bemerkung, daß der Übergang vom Philisterland auf Moab und Ammon nicht für die Abfassung durch Sophonias spreche, wäre berechtigt, wenn Sophonias wirklich nur die an der Meeresküste nach Süden ziehenden Skythen im Auge hätte. Ist dem aber nicht so, dann besteht kein Grund, dieses Prophetenwort von dem über

---

<sup>1</sup> Der Ausdruck שׁוּב שְׁבוּיָהּ (vgl. Jer 33, 7) bezeichnet ein helfendes Eingreifen Jahves in das Geschick seines Volkes im Exil. שְׁבוּיָהּ scheint allerdings nicht von שָׁבָה = „gefangen wegführen“ zu kommen, sondern von שָׁבָה, und שׁוּב שְׁבוּיָהּ deshalb nicht „die Gefangenschaft zurückführen“ zu bedeuten (so LXX, wenn sie auch Ez 16, 53 allgemeiner ἀποστραφῆ übersetzt, Syr., Chald., Hieronymus, Preuschen [Zeitschrift für atl Wissenschaft XV, 1895, 1—74] und Nowack; ähnlich Barth [Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft XLVI 618], der aber שָׁבָה mit arab. *ṭabā, ṭāba* = „sammeln“ zusammenstellt, also = die Sammlung sammeln), sondern „eine Wendung wenden“, d. h. herbeiführen, wozu arab. *dā'irāt* = „Schicksalswendung“ zu vergleichen ist (so Ewald, Jahrbücher der bibl. Wissenschaft V 216 f. Kamphausen, Theologische Arbeiten II 1 ff; Theol. Tijdschr. VII 519 ff; XIV 157; Zeitschr. für atl Wissenschaft VIII [1888] 200. König, Hist.-krit. Lehrgeb. der hebr. Sprache II 1 [1895], 166 f. Marti zu Am 9, 14). Aber gemeint ist auch in diesem Fall die Zurückführung aus dem Exil.



das Philisterland zu trennen. Möglicherweise ist aber V. 11 einer späteren Zeit zuzuweisen.

8. Zu dem absolut gebrauchten הגדיל ist als Objekt צה zu ergänzen wie Kgl 1, 9; vgl. Abd 12 und Ez 35, 13; Cheyne möchte übrigens hier, wie V. 10, הַלְעִיגוּ lesen. Rosenmüller und Schegg erklären: Sie machten sich groß, d. h. breiteten sich über israelitisches Gebiet aus, fielen in dasselbe ein. Statt einer Person wird das Land als Gegenstand des Spottes genannt. Mit LXX (vgl. Syrohex.) גְּבוּלֵי statt גְּבוּלֹם zu lesen (Halévy, Fagnani), ist nicht notwendig. Der Vers hat wegen der Begründung der Drohung wie der folgende bezüglich der Erfüllung schon dem hl. Hieronymus Schwierigkeiten bereitet. Bedroht werden die beiden Völker schon vom Propheten Amos, jedoch nicht wegen Verspottung Israels, sondern wegen ihrer Grausamkeit im Kriege (Am 1, 13f) und wegen Verbrennung der Leiche des Königs von Edom (Am 2, 1 ff). Klagen über Schmähungen von seiten Moabs finden sich erst später (vgl. Jer 48, 26 ff. Ez 25, 8). Begreiflich wären sie insbesondere nach der Vernichtung des judäischen Staates (vgl. Ez 25, 3 6 8), wo man wirklich sagen konnte, daß Juda zum Gespött der Nachbarvölker geworden sei. Der Vorwurf kann aber ganz gut auch auf die feindliche Stellung gehen, welche diese Völkerschaften allzeit gegen Israel einnahmen und mit Wort und Tat kundgaben, so oft Israel in Not war (Keil, Orelli); auch Is 16, 6 ist in Betracht zu ziehen, sowie der Hinweis Calmets auf Nm 22, 1 ff. Richt 3, 12; 10, 7. 1 Sm 11, 1. 2 Sm 10, 1 ff. 2 Kg 1, 1; 3, 5; 13, 20 und Hoonackers auf Nm 21, 24; Kap. 25; vgl. Dt 23, 4—7.

9. Verwüstung des Landes und Besitznahme desselben durch Israel soll die Strafe sein, welche Moab und Ammon treffen wird. צבאות muß zum zweiten Stichos gezogen werden und ist deshalb aus metrischen Gründen wohl zu tilgen. Der Text des dritten Teilverses bereitet manche Schwierigkeiten. מוכרה und ממושק sind nämlich ἀπὸ λεγόμενα von unsicherer Bedeutung. Statt des ersteren hat LXX, wie schon Hieronymus bemerkte, infolge Verwechslung eines Buch-



stabens דמשק — Δυσσάκος gelesen; Chald. (משקט) las vielleicht משק (von שבק zurücklassen), Hieronymus selbst (siccitās spinarum) dachte möglicherweise an צמק. Gewöhnlich wird das Wort mit Rücksicht auf Gn 15, 2 (wo משק vermutlich statt משק steht) als „Besitz“ gefaßt (z. B. Hitzig, Keil, Schegg), kann aber hier dem Zusammenhang nach nur den Boden bedeuten, auf dem etwas wächst<sup>1</sup>, etwa „Feld, Gebiet“ (Marti). Grätz und Nowack schlagen dafür קמוש, קמוש oder קמשנים „Unkraut, Distel“ vor (vgl. Is 34, 13; Os 9, 6; Spr 24, 31), Hoonacker מקמא (terrain de mauvaise herbe); Nowack und Marti denken auch an מורש „Besitz“ (vgl. Is 14, 23). <sup>2</sup>הרול, wofür LXX הרול = ἐλάλαιμμένη gelesen hat, ist jedenfalls eine in unwirtlichen Gegenden vorkommende Pflanze, wahrscheinlich eine Lathyrusart, Nessel<sup>3</sup>. Statt מלה befürworteten Nowack, Marti und Rothstein מלוח = Melde (griech. ἄλμος, atriplex halimus L., ein salatartiges Gewächs, dessen junge Blätter roh oder gekocht von armen Leuten gegessen wurden, vgl. Job 30, 4)<sup>4</sup>. Das würde freilich dem vorausgehenden הרול gut entsprechen; aber die Erwähnung von Sodom und Gomorrha dürfte doch raten, bei מלה zu bleiben und מכרה, wofür A. B. Ehrlich und Fagnani מקרי מלה (a place sown with salt) setzen, als „Grube“ (von כרה graben; Hitzig, Keil, Beck, Driver, Hoonacker), oder auf Grund von LXX θιμωνία (ἀλω-νος, was nach Hieronymus innergriechische Verderbnis aus ἄλός sein soll, veranlaßt durch θιμωνία) und V. acervi als „Haufen“ (von כרה in der ursprünglichen Bedeutung „runden“; vgl. arab. *kurat*, Kugel und syr. כרא, ass. *karû*, kurz, d. h. abgerundet sein<sup>5</sup>) zu fassen (vgl. 1 Makk 11, 35). Der Ausdruck selbst ist ein Bild der Unfruchtbarkeit (vgl. Dt 29, 22.

<sup>1</sup> Vgl. Zeitschrift für atl Wissenschaft X (1890) 188 ff.

<sup>2</sup> Syr. הרולא = Wicken, arab. *hullar*, vgl. Nöldeke, Mandäische Grammatik, Halle 1875, 55 A. 1.

<sup>3</sup> Vgl. Job 30, 7; Spr 24, 31; s. Löw, Aramäische Pflanzennamen 173 und Schwally, Zeitschrift für atl Wissenschaft X (1890) 189. Vgl. L. Fonck, Streifzüge durch die biblische Flora, Freiburg 1900, 98.

<sup>4</sup> Vgl. L. Fonck a. a. O. 27 ff.

<sup>5</sup> Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft XLI (1887) 615.

Richt 9, 45. Jer 17, 6. Ps 107, 34), das schon durch die Lage Moabs nahe gelegt war, und zeigt, daß die Genesis-erzählung über Sodom und Gomorrha, die außerdem noch Dt 29, 33. Is 13, 19. Jer 49, 18; 50, 40. Am 4, 11 erwähnt ist, bekannt war. Schwally hält übrigens auch Verschreibung aus *הַרְרָה וּמִלְחָה* (vgl. Jer 17, 6) für möglich. *גִּיר* ist defektive Schreibung für *גִּירָה*; drei Kodices bieten die Lesart *גִּירָה*. Nowack findet, daß sich die angekündigte Besitznahme des Gebietes der Moabiter und Ammoniter durch den Rest Judas mit der ebenso angedrohten dauernden Verwüstung dieser Landstriche nicht gut zusammenreime, was für Interpolation spreche. Es dürfte aber nicht angehen, durch Pressung einzelner Ausdrücke einen solchen Widerspruch zu konstruieren. Als Weideplatz konnte das ausgeplünderte und wüste Land immer noch ein erstrebenswerter Besitz sein. Auch wird man gern Hoonacker zustimmen, der zum Erweis der Echtheit des Schlusses den allgemeinen Charakter solcher Weissagungen betont: „Ces prédictions, envisagées dans leur expression matérielle, peuvent ou doivent même être comprises comme des vœux appelant la justice divine sur les coupables; et dès lors la variété des images mises en oeuvres n'est que naturelle. L'idée dominante et essentielle reste toujours celle du triomphe final d'Israël et de l'abaissement de ses ennemis.“ Schwally weist allerdings darauf hin, daß sogar noch Ezechiel nur eine Besitznahme Philistäas durch Juda kenne (Ez 47, 20), daß erst die spätere Prophetie dem wiederhergestellten Juda auch andere Nachbarländer zuteile (Is 11, 11—16; 54, 3. Abd 15—21). Eine so unwesentliche Ausmalung eines Gedankens wird aber kaum einen zeitlichen Entwicklungsprozeß desselben darstellen.

10. Hier wird nochmals der Grund für die Strafe hervorgehoben, die über Moab und Ammon kommen soll. Wegen dieser Gedankenwiederholung und wegen der prosaischen Form hält Hoonacker den Vers für spätere Glosse. *הַרְרָה* ist absolut gebraucht. *עַל* wurde von LXX nicht gelesen. *צְבָאוֹת* ist des Metrums wegen wohl zu streichen. Syr. hat dazu noch die Glosse *עַל אֲרָאִיל*.

V. 11 ist wohl Zusatz; er hängt weder mit V. 10 noch mit V. 12 direkt zusammen (Nowack, Marti, Driver). Schwally findet auch die consec. temp. befremdlich. Der Interpolator bringt den Gedanken zum Ausdruck, daß nicht bloß die Moabiter und Ammoniter, sondern alle Völker das Lästern aufgeben müssen. Mit der Macht der Völker wird auch die Macht ihrer Götter gebrochen (vgl. Is 46, 1). LXX (τοὺς θεοὺς τῶν ἐθνῶν τῆς γῆς) und die syr. Hexapla (אלהא דעממי דארעא, aber Syr. מלכיה דארעא לכלהון) haben τῶν ἐθνῶν (fehlt cod. 233 Lukianos) bzw. דעממי hinzugefügt, wohl um den Propheten nachdrücklich vor dem Verdacht zu schützen, als hätte er an die wirkliche Existenz der Götter geglaubt (Schuurmans, Schwally). Dies war jedoch nicht nötig. Die Prophetie spricht nur aus, daß die heidnischen Völker durch das über sie hereinbrechende Unglück zur Erkenntnis der Machtlosigkeit ihrer eigenen Götter, hingegen zur Anerkennung der Größe Jahves gelangen, den sie nun anbeten. Dieser Gedanke erinnert an Mal 1, 11 14 und Is 19, 18 19; 40, 15; 42, 4 und ist in seinem sprachlichen Ausdruck wohl solchen Stellen nachgebildet. Statt בורא möchte בראה lesen (LXX: ἐπιφανήσεται, Syr. אהגלי, vgl. Is 60, 2. Zach 9, 14) und annehmen, daß der Vers, der etwa neben 3, 9 passen würde, hierher an eine falsche Stelle geraten sei; der massorethische Text, dem Hieronymus folge, suche nur den Zusammenhang mit der Umgebung herzustellen. Das wird aber wohl gerade den Interpolator veranlaßt haben, den Vers hier einzureihen. Halévy setzt den Vers nach V. 15. אש ממוקמי ist Erklärung zum folgenden Subjekt, steht aber in freier Weise vor demselben. Theodoros und Theodoretos sehen durch diese Stelle die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit (Io 4, 21–23) vorausverkündet. In der Tat ist die prägnante Auffassung mehrerer Exegeten (Strauß, Keil, Kleinert), es werde jeder von seinem Orte nach Jerusalem ziehen, um dort Jahve anzubeten, nicht begründet; die Stelle geht über die Hoffnung einer allgemeinen Völkerwallfahrt nach Jerusalem (vgl. Is 2, 2 ff; 66, 23. Mich 4, 1 ff. Zach

8, 22; 14, 16) hinaus. רזה wird unrichtig sein, da es im Kal intransitiv ist (mager sein); Hoonacker nimmt dafür an dieser Stelle, entsprechend dem arab. *raza'a*, allerdings transitive Bedeutung in Anspruch (vgl. V. *attenuabit*). Besser wird man sich für das Piel רָזָה oder יָרָזָה entscheiden (Schwally, Rothstein). Grätz und Fagnani schlagen יָרָזָה vor (er zerstreut), Cheyne liest בָּרָזָה (er verachtet), Nowack statt רזה את nach LXX (ῥεζολεσθῆναι), Marti endlich (neben Nowack) הָרִיר bzw. רָרִיר; zum Gedanken vgl. Is 19, 1—3. Ez 30, 13. Zu ארים im Sinne von „Länder“ vgl. Is 40, 15; 41, 1; 49, 1; 51, 5.

V. 12 ist nicht etwa Fortsetzung von V. 7 (Nowack, Marti), sondern stellt sich in eine Reihe mit den vorausgehenden und folgenden Aussprüchen über die umwohnenden Völker. Neben West (Philister), Ost (Moab und Ammon) und Nord (Assur, V. 13 ff) erscheinen hier als Vertreter des äußersten Südens die Äthiopier (vgl. Is 18, 1. Ez 38, 5). Man braucht daher keineswegs mit Smith anzunehmen, daß כוש hier Ägypten bedeute, da Sophonias Psammetich als Erben der großen Äthiopierdynastie betrachten konnte. Theodoretos denkt an die Menschen mit schwarzen, d. h. sündigen Seelen. Der Spruch, welchen Ewald mit Unrecht für einen Rückblick auf Nah 3, 8—12 hält, ist im Gegensatz zum Vorausgehenden und Folgenden in der ersten Person gehalten. Man könnte daher eher versucht sein, חֲרָבוֹ zu lesen (Wellhausen, Nowack, Rothstein) statt mit Marti V. 13 nach V. 12 zu korrigieren. Indes gewahren wir auch sonst bei Sophonias solche Übergänge. Zum Gedanken vgl. Is 66, 16. Jer 25, 33. הָמָה (nach Hitzig Kopula, nach Keil Prädikat, nach Orelli lediglich Verlassen der zweiten Person, weil zu Erschlagenen nicht mehr zu sprechen sei) ist jedenfalls zu tilgen (Schwally, Marti, Fagnani, Stärk), was auch metrische Gründe empfehlen. Wahrscheinlich will dieses הָמָה die zweite Hälfte des Verses zu einem Satzchen ergänzen, höchstens könnte man statt חֲרָבוֹ הָמָה etwa חָרַב חֲרָבוֹ vermuten (Schwally). Der Spruch ist auffällig kurz, was der Vermutung Raum gibt, daß er nicht in seiner ursprünglichen Form erhalten ist (Hoonacker).

Die V. 13—15 künden das göttliche Strafgericht über Assur und seine Hauptstadt an. Budde hält sie für Einschub, weil Inhalt, Sprachgebrauch und Darstellung in spätere Zeit weisen sollen. Besonders fehle die Begründung des Gerichts. Eine solche vermisst man aber auch bei V. 4—7; sie ist zudem nicht notwendig. Assur galt als der Feind Israels schlechtweg. Wohl war es von Jahve als Zuchtrute für sein Volk bestellt, suchte aber in frevlem Übermut Jahves Absichten zu durchkreuzen, worin die Prophetie seit Isaias die Schuld Assurs findet (vgl. Is 10, 5 ff.). Diese Schuld war auch der allgemein bekannte Grund für die wiederholten prophetischen Drohungen, die seitdem gegen Assur ergingen.

13. Zum Inhalt vgl. Jon 1, 2. Nah 3, 19. Statt נִינֵוֹ vokalisiert Ewald נִינֵה (und נִינֵהָד). An Stelle des auffälligen Jussivs<sup>1</sup> möchten Wellhausen und Hoonacker נִינֵהָד lesen; Stärk in der ersten Person נִינֵהָד יָדִי (wie Kopt.), ähnlich Fagnani נִינֵהָד יָדִי (נִינֵהָדִים . . . נִינֵהָדִים). Hieronymus hat den Eigennamen נִינֵוֹ durch Herleitung von נִינֵה „schön, lieblich“ zu übersetzen gesucht (quia Ninive speciosa interpretatur)<sup>2</sup>.

14. In כָּל-חַיַּת-הָאָרֶץ stimmt גִּי mit dem vorausgehenden חַיַּת (für חַיָּה)<sup>3</sup> nicht zusammen. Der Ausdruck wird deshalb sehr mannigfach übersetzt. Ewald und Keil übertragen: allerlei Tiere zuhauf; de Wette übersetzt: aller Tiere Rotten; Hitzig: Tiere allerlei Geschlechts, aller Art (כָּל-חַיַּת-הָאָרֶץ, vgl. Gn 7, 14. Ez 17, 23; 44, 30. 2 Chr 32, 15); ähnlich Beck: allerlei Tierscharen; Reinke: alles Getier des Volkes; Kleinert: heidnisches Getier; Orelli: „jeglich Gewild zuhauf“, d. h. Wild, das ein Volk ist, das sich in Herden an Wüstenplätzen zusammenfindet; Bachmann: alles Getier des Sumpfes (כָּל-חַיַּת-הָאָרֶץ); Wellhausen: ein buntes Gemisch von Volk (חַיָּה = arab. *hajj* „Stamm“, „Sippe“, vgl. 1 Sm 18, 18. Ps 68, 11; 74, 19; zugleich ändert er das vorausstehende עַרְבִים in עֲרָבִים „Araber“);

<sup>1</sup> Vgl. Gesenius-Kautzsch § 109 k.

<sup>2</sup> Vgl. auch Prol. in Naum: Migne, Patr. lat. XXV 1231. V.: et ponet speciosam in solitudine.

<sup>3</sup> Gesenius-Kautzsch § 90 n.



Hoonacker (auch Halévy): כל־חיות־גִּי (גִּי = גִּיא, das von LXX oft mit γῆ übersetzt werde und hier nicht „Tal“, sondern „Sumpf“ bedeute; vgl. arab. *ǧavija* „stinkend sein“ und *ǧavan* [ǧv] „stinkendes Wasser“). Indes liegt es näher, für die Entstehung von גִּי auf das folgende גַּם zu verweisen und nach LXX (πάντα τὰ θηρία τῆς γῆς) ארץ(ה) zu ergänzen (Marti, Rothstein, Stärk, der überdies עדרים streicht), das nach Entstehung des unrichtigen גִּי ausgefallen sein könnte. קָנָה<sup>1</sup> (LXX χαμαιλέοντες, Aq. πελεκάνοι, Theod. cod. 86 κύκνοι) ist ein Wasservogel, nach den Übersetzungen „Pelikan“ (vgl. Ps 102, 7). קָפַד (aram. קופדא, arab. *kunfud*, äth. *küñfez*) wird gewöhnlich mit „Igel“ oder auch nach Is 14, 23 mit „Rohrdommel“ (Hitzig, Cheyne) übersetzt (Dillmann: Rabe). Für קֹל beansprucht hier Ewald die Bedeutung „Eule“, vergleicht aber auch das arab. *ǧūl* „Wüstendämon“. Ähnlich denkt auch Schegg im Anschluß an Hieronymus an Dämonen (vgl. Is 34, 14). Andere (Wellhausen, Driver, Smith, Nowack, Marti, Fagnani, Orelli, Rothstein) empfehlen, dafür כּוֹס „Eule“, und einige (Nowack, Stärk, Halévy) statt יְשׁוּרֵי יַבֵּשׁ־הַיָּם lieber יְשׁוּרֵי יַבֵּשׁ־הַיָּם zu lesen (vgl. Is 34, 11 und Chald.). Bachmann schlägt vor קוֹל שׁוֹקֵד oder קוֹל שׁוֹקֵד „Stimme (Gekrächz) eines wachenden (Vogels)“; Hoonacker meint, der Ausdruck bezeichne das Singen des Windes. Für הָרֶב (Syr. las הָרֶב, auch Aq. und Symmach. μάχαρα) ist, wie schon Hieronymus richtig bemerkte, nach LXX עֶרֶב „Rabe“ zu lesen (so Wellhausen, Driver, Oort, Smith, Nowack, Marti, Fagnani). Die Aufeinanderfolge der vier Tiere — nur קוֹל ist unsicher — findet sich auch Is 34, 11, wobei es für die Beurteilung unserer Stelle in dieser Beziehung gleichgültig ist, ob Isaias von Sophonias (Nowack) abhängig ist oder umgekehrt (Budde, Marti). בבִּכְתָּרֵיהָ gibt LXX wieder: ἐν τοῖς φατνώμασιν (dagegen Am 9, 1 ἱλαστήριον und Ex 25, 30 σφαιρωτῆρες); sie hat wohl an eine Ableitung von derselben Wurzel gedacht, die sie Hab 3, 17 und Joel 1, 17 vorfand (Nowack). W. Spiegelberg<sup>2</sup> meint, das Wort bedeute vielleicht mykenische Säulen-

<sup>1</sup> Zur Endung vgl. Gesenius-Kautzsch § 80 g.

<sup>2</sup> Orientalist. Literaturzeitung XI 426 f.



kapitäre (Kaphthor = Kreta). Syr. hat dafür בְּבִרְיָה. Als Parallele zum ganzen Vers vgl. aus einer Inschrift Assurbanipals: „Wildesel, Gazellen und Getier des Feldes, so viele da waren, ließ ich darin lagern.“<sup>1</sup> כִּי אֲרִיָּה עָרָה ist ganz unverständlich. Das zeigen alle Übersetzungsversuche; LXX: ἀνάλυμα ἀβήσ (hat vielleicht, wie Stärk vermutet, אֲרִיָּה statt עָרָה gelesen), V.: quoniam attenuabo robur eius (אֲרִיָּה עָרָה), Syr.: כִּי עָרָה אֲתַעֲרִי eo quod radix eius denudata sit; Chald.: וַתִּבְלֶה סִיָּרָה et tabulatum destruxerunt; Arab.: 'al-'arzata 'rtifā'uhâ = quia cedrus est altitudo eius (vgl. LXX); Ewald: zerhackt, zerknackt (אֲרִיָּה verbal als Synonym von עָרָה, dann אֲרִיָּה zu lesen, Aph'el von רָזָה); de Wette: abgerissen ist die Zederntäfelei; Hitzig: denn er zerstört, legt bloß (אֲרִיָּה = אֲרִיָּה, das aber in dieser Bedeutung nicht vorkommt); Knabenbauer: cedrum eius vel opus eius cedrinum nudavit; Hoonacker: car on a arraché les garnitures de cèdre (אֲרִיָּה אֲרִיָּה oder אֲרִיָּה אֲרִיָּה); Fagnani: for he hath bare the cedarwork (?); Orelli: weil die Zederpracht man abgedacht (das Verbum mit unpersönlichem Subjekt); Bachmann: ja er (Jahve) oder man hat entblößt die Scham (אֲרִיָּה oder אֲרִיָּה אֲרִיָּה). Stärk vermutet, es sei etwas ausgefallen. Möglich ist auch, daß diese Worte lediglich aus den Buchstaben des ersten Satzes von V. 15 entstanden (Buhl, Schwally, Nowack, Marti) oder verderbte Glosse zu רָזָה V. 11 (etwa als Hinweis auf אֲרִיָּה leeren, zerstören) sind, die sich hierher verirrt hätte (Marti)<sup>2</sup>.

V. 15 wird vielfach Sophonias abgesprochen (Nowack, Marti, Rothstein), weil er den Untergang Ninives, der V. 13 erst angedroht werde, als bereits erfolgt betrachte, und weil er fast ganz aus Wendungen zusammengesetzt sei, die auch anderswo stehen. Letzteres sind aber meist allgemeine und, weil an mehreren Stellen, wohl auch gern gebrauchte Ausdrücke; ganz richtig ur-

<sup>1</sup> Schrader, Keilinschriftl. Bibl. II 209.

<sup>2</sup> Vgl. zu 2, 14 noch Algyogyi-Hirsch, Vierteljahrsschrift für Bibelkunde 1909, 131—142.

teilt darüber Stärk<sup>1</sup>: „Wenn es für die Schilderung verwüsteter Städte gangbare Phrasen gab, dann sollte man auch Zephania das Recht zugestehen, diese zu gebrauchen.“ Das Ganze aber kann man als Betrachtung des Propheten fassen, der sich in die Zeit versetzt, da Ninive nicht mehr sein wird. D. H. Müller faßt V. 15 als Lied der Eule (V. 14), ähnlich Orelli. Zu den ersten Worten ist Is 22, 2; 23, 7; 32, 13 zu vergleichen; 15 a ist = Is 47, 8 10; der Anfang von 15 b findet sich auch Jer 50, 23; 51, 41; מרבץ לחיה ist durch V. 14 veranlaßt (vgl. auch Ez 25, 5); כל עובר עליה ישרק ist Jer 19, 8 entnommen. Statt הָיָא wollte Rothstein früher הָיָא lesen. Es liegt aber keine Notwendigkeit vor, den Satz statt als einfache Aussage als rhetorische Frage zu konstruieren. Statt הָעֲלִיזָה hat Syr. עֲשִׂינָהּ und Chald. תִּקְפֶּהּ potens. Das י in אֶפְסִי ist hirek compaginis und nicht Suffix<sup>2</sup>. Zu ישרק vgl. 1 Kg 9, 8. Jer 18, 16; 19, 8; 49, 17; 50, 13. Mich 6, 16 usw.; Syr. bietet hierfür die Doppelübersetzung: נִתְמָה וְנִשְׁרָק obstupescet et sibilabit. יִרָע יָדוֹ (Kopt.: sein Haupt) steht nur hier; es ist eine gewöhnliche Gebärde, um Spott auszudrücken. LXX nimmt V. 15 zum dritten Kapitel und bezieht ihn auf Jerusalem. Die Unrichtigkeit dessen hat bereits Theodoretos eingesehen. Sie zeigt sich schon darin, daß Ausdrücke des Verses an Stellen wieder zu treffen sind, die auf Babel gehen (z. B. Is 47, 8).

### Drittes Kapitel.

Der Übergang vom zweiten zum dritten Kapitel ist etwas unvermittelt. Daraus folgt aber noch nicht, daß das letztere „keine genuine Fortsetzung“ (Marti) des ersteren sei. Es wird eben mit 3, 1 ein für sich bestehender Prophetenspruch beginnen.

Das dritte Kapitel selbst zerfällt wieder in zwei Teile von verschiedener Stimmung. Während V. 1–4 über die Stadt und ihre Bewohner, von welchen besonders die Großen, die

<sup>1</sup> Das assyrische Weltreich 234 A. 1.

<sup>2</sup> Gesenius-Kautzsch § 901 152 s.

Richter, Propheten und Priester genannt werden, nur ein Wehe haben, und die Verse 5—8 auf das Walten Jahves in der Weltgeschichte als eine freilich nutzlose Mahnung an Israel hinweisen, um mit der Erinnerung an das große Gericht zu schließen, setzt mit V. 9 ein ganz verschiedener Gedankengang ein, die Heilsverheißung. Jahve will die Völker richten, aber auch zu sich bekehren. Die Guten in Israel sollen in Frieden leben. Jerusalem soll sich freuen; Jahve herrscht als König inmitten der Gemeinde und sammelt deren zerstreute Glieder. Inwieweit diese Heilsverheißung wohl Eigentum Sophonias' ist, siehe zu V. 9 ff.

Das Stück 3, 1—8 schließt die Bußmahnung ab und leitet zur Gerichtsdrohung zurück. Wellhausen möchte besonders V. 1—7 deshalb dem Propheten Sophonias absprechen, weil der Gebrauch von נָאֵל und יָנָה (1), von צָרָה und von הוֹצֵצוֹת = Feld (6), sowie von פָּקַד עַל = befehlen (7) als aramäisch in eine spätere Zeit weise. Dem gegenüber bemerkt Hoonacker<sup>1</sup> mit Recht, daß Aramäismen bei einem Judäer, der Ende des 7. Jahrhunderts schrieb, nicht gerade etwas Außerordentliches wären<sup>2</sup>, und daß man auch bei נָטִילִי בִכְךָ (1, 11) aramäischen Einfluß vermuten könnte. יָנָה finde sich mehr als einmal auch bei Jeremias (הִרְבּ הַיָּנָה Jer 46, 16; 50, 16; vgl. Ex 22, 20; Dt 23, 17), צָרָה lasse sich mit assyrischem *ṣadû* zusammenstellen, und הוֹצֵצוֹת bedeute nicht „Feld“, sondern „Straßen“, wie Is 5, 25 und Nah 2, 5. פָּקַד עַל möchte Hoonacker, um den Aramäismus auszuräumen, auch hier nicht im Sinn von „befehlen“ nehmen, sondern von „bestrafen“. Es wäre aber keineswegs unmöglich, daß sich schon Sophonias dieser aramäisierenden Ausdrucksweise bedient hätte, zumal da פָּקַד auch im Phönikischen „beauftragen“ bedeutet<sup>3</sup>. Auch נִבְאָלָה muß noch nicht einer späteren Zeit angehören, weil es sonst in der vorexilischen Literatur nicht vorkommt; Hoonacker

<sup>1</sup> Les douze petits prophètes 504.

<sup>2</sup> Vgl. Gesenius-Kautzsch § 2.

<sup>3</sup> A. Bloch, Phönizisches Glossar (1891) 53.

empfiehlt übrigens, dafür מְעַלְלָה zu lesen, was sicher der Erwägung wert ist.

Die Verse 1—4 ergehen sich in ähnlichen, oft wörtlich identischen Klagen wie andere Propheten, vgl. Jer 2, 26 ff; Os 13, 9 ff; Mich 3, 9 ff; Ez 22, 25 ff. Theodoros bezieht V. 1—6 auf Ninive und die Assyrier.

1. V. 1 und 2 rufen der sündigen und unbußfertigen Stadt ein Wehe zu. Die beiden Partizipien מוראֶה וּמְעַלְלָה sollen nach Hitzig, Schwally und Hoonacker (malheur [à elle], ô la cité de violence, [qui est] rebelle et réprouvée) Prädikat sein. Dabei nimmt sich aber das Prädikat neben dem Attribut הוֹיָה fast tautologisch aus, schließt sich auch nicht gut an das vorausgehende הוֹי an. Wellhausen (ähnlich Nowack und Fagnani) dagegen nimmt die beiden Worte als Vokative; sie sind wie Eigennamen behandelt und stehen deshalb ohne Artikel voraus. מוראֶה (nach Grätz „schmutzig“ von רָע = רָעָה) ist part. Kal von מָרָא (Fagnani liest מוֹרָה) und, wie öfter in poetischen und späteren Texten, nach לָא gebildet<sup>1</sup>; es rügt den religiösen Trotz gegen Jahve, vgl. Dt 26, 43; Is 1, 20; Ps 78, 8. LXX (ἡ ἐπιφανής) und Syr. (ܝܪܝܥܬܗ) dachten wohl an מוֹרָה, Part. Hoph. von רָאָה „sehen“ (Theod. aber ὁ δὲ αἰσῶμεθα cod. 86), Chald. mit מוֹרָה (von יָרָה festinare) an מָרָא „fliegen“. Hieronymus, der *mara* ausspricht (מֵרָעָה provocatrix, i. e. παραπαραίνουσα, i. e. Deum amarum faciens, i. e. tuo vitio dulcem Dominum atque clementem vertens in amaritudinem, ut, qui misereri vult, punire cogatur), scheint מֵרָעָה vorgefunden zu haben. Strauß, Hitzig und Hoonacker halten überdies eine Anspielung auf den Tempelberg מוֹרֶה (2 Chr 3, 1) für wahrscheinlich. מְעַלְלָה (Hoonacker: מְעַלְלָה) ist von גָּעַל gebildet, das, wie das Vorkommen in späteren Texten (Is 59, 3; 63, 3. Mal 1, 7. 12. Dn 1, 8. Esr 2, 62. Neh 7, 64) zeigt, eine jüngere Erweichung von גָּעַל darstellt. Vereinzelt kann das Wort wohl auch in der früheren Literatur vorkommen. Es charakterisiert Jerusalem als durch Sünden aller Art befleckt.

<sup>1</sup> Gesenius-Kautzsch § 75 rr.

LXX (*ἀπολυτρωμένη*, vgl. V.: *redempta*, Syr.: פֶּרִיקָהָא) leitet die Form von גָּאַל „auslösen“ her. Schwally hält auch Verschreibung aus מַעֲלָה (treulos) für möglich. יִרְנָה wurde von LXX (*ἡ περιστέρα*, V.: *columba*, was nach Theodoretos die Schönheit der Stadt andeuten soll) mechanisch für das gleichlautende יִרְנָה „Taube“ genommen, vielleicht mit Rücksicht auf Os 7, 11, worauf auch das *ἀνόητος* des Symmachos zurückgeht, da dort die Taube Bild der Einfalt und des Unverständes ist. Syr. hält das Wort für den Eigennamen „Jona“ (Stadt des Jona), was sich dadurch erklärt, daß 2, 15 von LXX zum dritten Kapitel gerechnet wurde, wobei dann auch 3, 1 auf Ninive bezogen werden konnte. Bachmann meint, man erwarte hier die erneute Ankündigung des göttlichen Strafgerichts, dessen Eintreten in V. 2 begründet wird. Aber abgesehen davon, daß der Hauptnachdruck hier auf der Hervorhebung der Schuld Jerusalems liegt, kann man dieses Strafgericht schon in dem „Wehe“ angedeutet finden. Bachmanns Korrektur: הוֹי יוֹם הַמּוֹרָא וְהַגִּזְלָה הָעִיר הַיְיִנָּה (Wehe des Tages des Schreckens und der Verbannung, du gewalttätige — besser gebeugte — Stadt) entbehrt deshalb schon aus diesem Grund der Rechtfertigung. Jerusalem hat sich gegen Jahves Gebote widerspenstig gezeigt, hat sich durch Gewalttat und Trug befleckt (vgl. Is 59, 3; 4, 4. Ez 24, 9).

V. 2 ist die Rechtfertigung für מוֹרָאָה in V. 1; die Stadt Jerusalem hat nicht auf die Stimme Jahves gehört, die durch den Mund der Propheten zu ihr redete (vgl. Jer 7, 23; 11, 4 7). 2a entspricht fast wörtlich Jer 7, 28; vgl. Jer 2, 30.

V. 3 rügt wohl nicht so fast das politische Treiben der Großen (Marti), als vielmehr ihr rücksichtsloses Gebaren in sozialer Hinsicht, die gewissenlose Ausnützung ihrer Macht zur Bedrückung der Schwachen. Darum werden die Gewalthaber mit Löwen und Wölfen verglichen, die den Schwachen und Armen gleichsam verschlingen, indem sie ihn zu Grunde richten. Der Vergleich mit dem Löwen (vgl. Jer 5, 6. Ez 19, 1 ff; 22, 25. Spr 28, 15. 1 Petr 5, 8) wie mit dem Wolf (vgl. Gn 49, 27. Jer 5, 6. Ez 22, 27. Hab 1, 8) ist sehr beliebt. Er

ist vom Standpunkt des sesshaften Landbewohners aus zu verstehen; denn der Beduine sieht in der Raublust des wilden Tieres, zumal des Löwen, Mut und Tapferkeit. LXX und Syr. mildern den Vergleich durch  $\omega\varsigma$  und  $\text{אִיךָ}$ , was aber nicht ursprünglich sein wird. Der Ausdruck  $\text{זאבי ערב}$  findet sich ebenso Hab 1, 8 und ist wie dort zu erklären. Er soll die große Beute gier charakterisieren, die den heißhungrigen Wolf am Abend befällt, da er sich anschickt, auf Raub auszuschleichen<sup>1</sup>. Bachmann nimmt hier wie Hab 1, 8 eine alte Verschreibung aus  $\text{זאבי ערב}$  „Raubwölfe“ an; LXX hat  $\omega\varsigma \lambda\acute{o}\chi\omicron\iota \tau\acute{\eta}\varsigma \text{Αραβίας}$  ( $\text{עֲרָב}$ ). Der Ausdruck ist somit aufgefallen. Deshalb wurde er auch in den folgenden Worten  $\text{לֹא גִרְמִי לְבָקֶר}$  glossiert, deren Sinn freilich ebensowenig klar ist. Gewöhnlich wird übersetzt: „sie legen nichts zurück für den Morgen“. So schon LXX ( $\text{ὀπ-ελίποντο}$ ) und Theodoros; so besonders auch Hitzig, der  $\text{גרם}$  mit arab. *garama* zusammenhält und von  $\text{גרם}$  Nm 24, 8 = arab. *'arama* scheidet. Schwally liest auf Grund von Nm 24, 8 das Piel des Verbums (ähnlich Fürst, Strauß, Reinke, Keil, Wellhausen, D. H. Müller, Halévy;  $\text{גרם}$  verb. denom. von  $\text{גָּרַם}$  = „Knochen benagen“, Piel: „zermalmen“) und streicht  $\text{לֹא}$  (sie zerkauten Knochen bis zum Morgen; unter Beibehaltung von  $\text{לֹא}$  Rothstein: nicht nagen sie Knochen am Morgen), was sich grammatisch jedenfalls leichter erklären läßt. Hoonacker erklärt: qui n'ont eu rien à broyer (ou à ronger) au matin = pendant le jour (Grund: weil sie so ausgehungert sind). Bachmann verbessert:  $\text{הִטְמִי לְבָקֶר}$  = „Raubwölfe, die nicht bändigen (ihren Zorn) gegenüber dem Hirten“ (vgl. Is 48, 9. Am 7, 14). Sagen läßt sich nur so viel, daß  $\text{בָּקֶר}$  durch den Gegensatz des vorausgehenden  $\text{ערב}$  veranlaßt sein wird. Ist vielleicht  $\text{לֹא}$  zu streichen und  $\text{הִטְמִי}$  zu lesen: „sie hören erst auf gegen Morgen“? Es fehlt freilich ein Objektsinfinitiv wie „zu rauben“, aber bei einer erklärenden Glosse wäre das immerhin begreiflich.

4. Der Prophet wendet sich nunmehr gegen die geistlichen Führer Israels. Die Propheten verkünden nicht Jahves Gebot,

<sup>1</sup> Vgl. Vergilius, Georg. 3, 264: genus acre luporum.



sondern lassen sich von der Rücksicht auf die eigenen und des Volkes Wünsche leiten und geben ihre eigene Meinung für Gottes Stimme aus; die Priester entweihen das Heiligtum.

Zur Klage gegen die Propheten vgl. Jer 14, 13 14; 23, 32; 27, 9. Ez 22, 28. Mich 2, 11; 3, 5 11. In בגדו, von בגד „treulos, abtrünnig sein“ (LXX: ἄδρες ἀτακτοῦνται ist vielleicht durch einen Hörfehler aus בעט zu erklären), ist die Endung wohl nicht Plural-, sondern Abstraktbildung (vgl. תְּבִיחוֹ Spr 1, 20; 9, 1). Der Ausdruck אנשי בגדו selbst ist wohl erklärende Glosse zu dem selteneren פְּחוּזִים (LXX: πνευματοφόροι nach Schegg = „Windbeutel“; auch nach Hieronymus und Kyrillos v. Alex. ist es „ἐρίωνες“ gemeint; ähnlich bietet Aquila nach Hieronymus θαμβεσταί. Syr.: פְּחוּזִין libidinosi; Chald.: pseudoprophetae, qui sunt in medio eius, male agunt). Die Priester machen keinen Unterschied zwischen Heiligem und Profanem, zwischen rein und unrein (Hitzig, Reinke; vgl. Lv 10, 10. Jer 2, 8. Ez 22, 26). Eben-  
dadurch vergewaltigen sie das Gesetz; Rothstein: sie legen es in eigennütziger Weise aus. Unter dem Gesetz versteht Baudissin<sup>1</sup> irgend welche schriftliche Satzungen, aber nicht das Deuteronomion, weil ja Sophonias vor der Kultusreform des Josias gewirkt habe. Schwally hält diese Bedeutung von הורו nicht einmal in der Zeit nach dem Exil für notwendig; denn auch damals noch sei die Thorâ ein mündliches Lehren der Priester gewesen (Ez 7, 26; 22, 26; 44, 23. Agg 2, 11. Mal 2, 7 8). Das mag richtig sein; aber dieses Lehren kann sich auch nach dem Exil ganz gut und wird sich auch wohl an die vorhandene schriftliche Norm angeschlossen haben. Der Wortlaut unserer Stelle läßt es freilich unentschieden, ob man an ein schriftliches Gesetz oder nur an mündliche Weisungen denken darf. Stammt aber Sophonias' Prophetie aus andern Gründen erst aus den Jahren nach 621, so schwindet gegen die Entscheidung für die erstere Alternative jedes Bedenken.

<sup>1</sup> Geschichte des alttestamentlichen Priestertums, Leipzig 1889, 242.

Die Verse 5—8 beantworten die Frage, was Israel im Gegensatz zu den tatsächlich herrschenden sittlichen Zuständen aus Jahves Walten in Natur (5) und Geschichte (6) hätte lernen können und sollen (7ab), stellen aber auch die Tatsache fest, daß Israel für diese Lehren unempfänglich war (7c), und künden deshalb Jahves Strafe an (8). Jahve ruft seinem Volk als leuchtendes Beispiel täglich die Mahnung zu, heilig zu sein wie er selbst (Lv 19, 2). Dieser Gedanke liegt in dem Begriff von Jahves Gerechtigkeit beschlossen. Der Teilvers 5a bildet so die Einleitung nicht bloß zu V. 5, sondern zur ganzen Versgruppe 5—8. Jahve vollbringt in jeder Hinsicht das Rechte; er sorgt für die rechte Ordnung im Lauf der Natur und der Menschheitsgeschichte, für die materielle und sittliche Weltordnung. Dieses Walten Jahves schildert treffend Dt 32, 4: „Ein Fels ist er (Jahve), vollkommen ist sein Tun; denn recht sind alle seine Wege. Ein Gott der Treue und ohne Falsch, gerecht und redlich ist er.“ Es ist durchaus nicht unmöglich, daß dem Propheten diese Stelle vorschwebte (Reinke, Keil). Jahves Wille, der sich in Natur und Menschengeschichte offenbart, kann niemand unbekannt sein. Israel kehrt sich aber nicht daran; deshalb wird Jahves Strafe kommen.

5. Den Gegensatz zum sündigen Wandel der Volksführer und des Volkes überhaupt bildet Jahves gerechtes Walten in der Natur und in der Geschichte. In dieser heiligen Weltregierung sieht hier der Prophet die Offenbarung der Gerechtigkeit Jahves, nicht etwa in der täglichen Verkündigung seines Willens durch Gesetz und Propheten (Ackermann, Klein). In der Natur vollbringt Jahve das ihm Zukommende und ist so gerecht; Beweis hierfür ist die dauernde Aufrechterhaltung der Naturordnung, der regelmäßige Lauf der Gestirne, der stete Wandel der Jahreszeiten und der Wechsel von Regen und Sonnenschein (Wellhausen; vgl. Gn 8, 22). Die Wiederholung בֹּקֶר בֹּקֶר ist distributiv<sup>1</sup>: alle Morgen, alle Tage.

<sup>1</sup> Gesenius-Kautzsch § 123 c.

Rothstein empfiehlt, ein **בבקר** zu streichen. **לאור** übersetzen Ewald, Umbreit, Hitzig, Schegg, Wellhausen, Orelli und Rothstein: „ans Licht stellen“ (auch LXX:  $\alpha\lambda\upsilon\sigma\tau\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota$   $\alpha\lambda\upsilon\sigma\tau\alpha\iota$ , wobei nach Theodoros und Theodoretos mit  $\alpha\lambda\upsilon\sigma\tau\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota$  das rasche Eintreffen der Strafe angedeutet wäre, wie ähnlich auch Hieronymus erklärt, die Strafe werde kommen manifeste et absque aliqua ambiguitate; Syr.: **בבצרא ובצפרא דינוהי** singulis matutinis iudicia sua edit in lucem). Ein solcher „Germanismus“ wäre zwar nicht unmöglich, aber doch merkwürdig. Schwally zieht deshalb **לאור** zum folgenden **לא נזכר** „keinen Tag bleibt er bzw. es aus“. Dagegen steht aber, daß Am 4, 4 keineswegs, wie Schwally annimmt, den distributiven Gebrauch von **ל** bezeugt. Marti und Fagnani nehmen **לאור** als zusammengehörigen Ausdruck, trennen ihn von **לאור** unter Streichung des **ל** und erklären: er gibt, setzt in Kraft seine Ordnung, vernachlässigt seine Aufgabe nicht, Licht wird nie vermisst. Nowack ändert **לאור**, das er unter dem Einfluß des folgenden **לא** entstanden glaubt, in **אור** oder **כאור**, „läßt ans Licht treten, was Rechtens ist“. Hoonacker liest **לאור** und übersetzt: tous les matins il établit son jugement pour donner la lumière; mit derselben Regelmäßigkeit, die Jahve den Bewegungen der Gestirne verlieh, erleuchtet er das Gewissen des Volkes durch die Art und Weise, wie er seine Gerechtigkeit übt. Stärk endlich tilgt **לאור**, das er als Glosse zu **משפט יתן** betrachtet: „Morgen für Morgen erfüllt er seine Pflicht“; nach Rothstein könnte es durch Doppelschreibung der folgenden Negation entstanden sein. Am einfachsten wird man aber immer noch **משפט** und **לאור** beide als Objekte zu **יתן** fassen. Neben der Konstruktion mit zwei Akkusativen (z. B. Gn 17, 5. Ex 7, 1. Jer 1, 5; 8, 33. Kgl 1, 13. Ps 39, 6) findet sich bei **יתן** auch Akkusativ und **ל** (z. B. Gn 17, 20; 48, 4. Jer 1, 18), allerdings auch **ב** (z. B. Gn 42, 30. 1 Kg 10, 27. 2 Kg 9, 9. Is 41, 2. Ez 28, 26. Ps 44, 12); dadurch gewinnen wir die Erklärung: Jahve macht sein Recht tun, sein zweckmäßiges Verhalten zu einem Licht, das den Menschen das Rechte zeigen will. Wie in der Natur

Jahves Gesetz Ordnung schafft, so erhellt aus dem Leben des einzelnen und aus den Geschicken der Völker, daß Jahve das Gute belohnt und das Böse bestraft (vgl. Ps 37, 6). Daraus sollen und können die Menschen lernen, was ihnen frommt. לֹא נִעְדָּר „unausbleiblich“ (Syr.: וְלֹא מִשְׁוִּחַר et non cunctatur; Stärk: וְלֹא נִעְדָּר und läßt es an nichts fehlen; Marti unter Hinzuziehung von אֹר „Licht wird nicht vermißt“, ebenso Fagnani: light fails not; Bachmann לֹא יִמְעַד לְאֶחָל „allmorgentlich läßt er fühlen sein Gericht den Frevel [= Frevler], der keinen Bestand hat“), vgl. Sir 42, 20, ist dann attributive Bestimmung zu לֹא־אֹר; dieses Licht fehlt niemals. Reinke, Keil, Nowack und Driver nehmen, was auch möglich wäre, zu לֹא נִעְדָּר als Subjekt מִשְׁוִּחַר an; aber אֹר liegt näher. יוֹדֵעַ ist wohl mit Rücksicht auf das vorausgehende נִעְדָּר in נִדָּע zu ändern und statt עָקַל besser עָקַל zu vokalisieren. Wahrscheinlich ist das Sätzchen eine erklärende Glosse zu לֹא נִעְדָּר (Schwally, Fagnani). בִּשְׁנָה ist hinzugefügt, um für die unrichtig gewordene Lesung einigermaßen einen Sinn zu bekommen (Marti). Man faßte יָדַע nicht als sittliches Kennen, sondern als spekulatives Wissen und fand es nun auffällig, daß Jahve von den Vergehen (der Menschen) nichts wissen sollte; das veranlaßte die Änderung von עָקַל in עָקַל, was wiederum die Hinzufügung von בִּשְׁנָה bedingte (Hoonacker). Es ist aber auch die Möglichkeit zuzugeben, daß בִּשְׁנָה Kürzung für אֶת־שְׁבוּיָתָם ist. Dann würde es von der Hand eines Mannes herrühren, der den ursprünglichen Text als Schilderung der messianischen Zeit betrachtete (vgl. 3, 19). LXX hat dafür ἐν ἀπαρχαῖς (בְּשֵׁנָה = בְּשֵׁנָה von נִשְׁאָה) und bietet zugleich für וְלֹא יוֹדֵעַ eine Doppelübersetzung: καὶ οὐκ ἔσται αὐτῷ καὶ οὐκ ἔσται αὐτῷ (nach Vollers = לֹא־יָדַע statt יוֹדֵעַ; nach Hoonacker hätte das vorausstehende Sätzchen ursprünglich לֹא נִעְדָּר לִנְצָח gelautet, in dem dann לִנְצָח zufällig ausgefallen wäre). Bei Kopt. fehlt: καὶ οὐκ ἔσται αὐτῷ ἀπαρχαῖς καὶ οὐκ ἔσται αὐτῷ ἀδύναμις ἐν ἀπαρχαῖς; für καὶ οὐκ ἔσται αὐτῷ ἀδύναμις hat Kopt. die Übersetzung: und sie werden nicht siegen in Ungerechtigkeiten.

6. Jahve waltet als der Gerechte auch in der Geschichte. Das Gericht, welches vor den Augen Israels schon über ganze

Völker hereingebrochen ist, hätte zur Warnung dienen sollen. Es handelt sich also hier um Geschehnisse der Vergangenheit. Deshalb ist es unrichtig, wenn Budde den Vers auf das zukünftige Völkergericht bezieht und aus diesem Grund V. 6 hinter V. 8 stellt. Daß der Text hier plötzlich in die erste Person übergeht, fällt zwar auf, ist aber bei Sophonias, wie überhaupt in der Prophetie, nicht vereinzelt; daß er sich stark an fremde Stücke anschließt (Marti), ist wohl auch kein hinreichender Grund, V. 1—5 von V. 6 ff zu trennen. Statt גוֹיִם las LXX (ὁπερηφάνους) גִּזְרִים (auch Hoonacker), was sich dann nicht mehr auf die Heiden, sondern auf die Juden bezieht. גִּזְרֵי מִצְרַיִם „Zinnen“ (Orelli: Straßenecken) ist Synekdoche für „Burgen“, „Paläste“ (vgl. 1, 16). Schwally übersetzt: Vernichtet sind ihre Stützen (vgl. Is 19, 13); ähnlich faßt die Stelle schon Theodoretos, der allegorisierend dazu bemerkt, wie die Ecksteine das Gebäude zusammenhalten, so erhalte Rechttun (ἐὐπραξία) den Staat (δυναστείας). מִצְרַתָּא bedeutet nicht das Flachland (so Schwally, vgl. Job 18, 17; 5, 10. Spr 8, 28; ähnlich Rothstein: Landstraßen), sondern die Straßen in den Städten, wobei der Prophet natürlich nicht von der Zerstörung der Straßen als solchen redet, sondern von der Verwüstung, die der Feind auf denselben anrichtet. מִצְרַיִם ist wahrscheinlich ein dem Aramäischen entlehnter Stamm (Hitzig, Steiner, Schwally, Nowack, Marti). Daß solche Entlehnungen sonst aus älterer Zeit nicht zu belegen sind, zwingt aber noch nicht zur Annahme einer späteren Entstehung des Textes; zudem ist auch ass. *ṣadû* zu vergleichen (s. o. S. 115). מִבְּלִי-אֵישׁ ist für Sinn und Metrum störend und überflüssig, vielleicht veranlaßt durch das vorausgehende מִבְּלִי und das folgende מִצְרַתָּא. Syr. hat מִצְרַתָּא מִן בְּלִי דְעֵבֶר statt מִצְרַתָּא יִרְשָׁב. Kopt. zieht zusammen, indem er ὁπάρχου μῆδέ der LXX unübersetzt läßt.

V. 7 spricht die Lehre aus, die Israel nach Gottes Absicht aus den geschichtlichen Erfahrungen hätte ziehen können und sollen, aber auch die Tatsache, daß dies nicht geschah. Israel sollte einsehen lernen, daß Jahves Gerichte furchtbar sind, daß man also Jahve heilige Furcht entgegenbringen müsse. In

Wirklichkeit ließ sich aber Israel durch die Züchtigung heidnischer Völker dazu verleiten, sich selbst als den bevorzugten Liebling Jahves zu betrachten, dem kein Unheil widerfahren könne. Die Folge war, daß es sich um Jahves heiligen Willen nicht mehr kümmerte. Statt *וירא* und *תקח* ist wegen des Suffixes in *מנוח* und *עליה* jedenfalls *תירא* und *תִּקַּח* zu lesen (Oort, Nowack, Marti, Fagnani, Stärk, Rothstein); LXX (*πλὴν φοβεισθῆ με καὶ δέξασθε παιδείαν*) hat den Plural (den auch Orelli setzt). Für *יכרת* (zur Bedeutung „zu Grunde gehen“ vgl. Jos 3, 13; 4, 7. 1 Kg 2, 4) schlägt Grätz *יִסְחַר* vor. Statt *מנוח* lasen LXX (*ἐξ ὀφθαλμῶν αὐτῆς*) und Syr. (*כִּן עֵינֶיהָ*) wohl *מִיִּסְחָרָהּ*. Gegenüber der gewöhnlichen Übersetzung (so soll ihre Wohnstätte nicht vertilgt werden, nach allem, was ich über sie angeordnet habe) gibt dies wenigstens einen annehmbaren Sinn (Smith, Wellhausen, Oort, Nowack, Marti, Driver, Fagnani, Rothstein). Orelli übersetzt: „So sollte nicht ausgerottet werden vor ihren (d. h. der Stadt) Augen jeglicher, den ich über sie bestellt habe.“ Schwally möchte das Ganze für eine schwerfällige Glosse ansehen. Bachmann punktiert *מִיִּסְחָרָהּ* (daß nicht ausgelilgt werde ohne ihre Schuld jeder, nachdem ich mich umsehe in ihr); dabei ist aber *עליה* = „auf ihren Trümmern“, d. h. „in ihr“, doch zu gezwungen. Die V. bietet eine Doppelübersetzung: *et non praeteribit habitaculum eius* (*מנוח*) *propter* (*לְמַעַן*) *omnia, in quibus visitavi eam, wenn sie nicht כל* als Acc. der Beziehung faßt (= nach allem), was wahrscheinlicher ist. Für den absoluten Gebrauch von *אשר* ohne Präposition vgl. Gn 43, 27; 45, 6. Ez 21, 35. Soph 3, 11. Andernfalls müßte man *פקד* mit dem Akkusativ und *על* der Person (auftragen, befehlen) aus dem aramäischen Sprachgebrauch erklären (vgl. Job 36, 23. Esr 1, 2. 2 Chr 36, 23). Halévy möchte *כאשר* oder *ככל* *אשר* statt *כל אשר* lesen. Statt *אכן* las LXX (*ἐτοιμαζούσης*) *הִכֵּן*. Zu *השכים* in Verbindung mit einem andern Verbum (früh, eifrig) vgl. Jer 7, 13 25; 11, 7; 25, 3; 26, 5; 32, 33; 35, 14 15; 44, 4. 2 Chr 36, 15<sup>1</sup>; zu *השהית* in Verbindung mit *עלילות*

<sup>1</sup> Siehe auch Gesenius-Kautzsch § 120 g.



vgl. Gn 6, 12; Ps 14, 1. Statt עֲלִילוֹתָם hat LXX (ἡ ἐπιφύλλις αὐτῶν) עוֹלָלוֹתָם gelesen. Theodoretos erklärt diese „Nachlese“ als assyrische Überbleibsel, die den Babyloniern zum Opfer fallen sollen. Kyrillos v. Alex. dagegen versteht darunter das, was frühere Eroberer von Israel übrig gelassen haben; ihr Werk soll Nebukadnezar vollenden.

V. 8 ist nicht an die jüdische Gemeinde gerichtet (wobei möglicherweise mit XX לְכִי statt לְכִי zu lesen wäre), sondern weist besonders die Gutgesinnten auf das kommende Völkergericht hin (vgl. Is 30, 18b). In dem „Harren“ einen ironischen Nebenklang zu finden (Hitzig, Maurer und Nowack), ist ebensowenig notwendig als eine bloße Aufforderung zum Vertrauen an die Frommen (Ewald und Strauß); auch eine schlechthinige Drohung (Knabenbauer) braucht nicht darin zu liegen, es ist vielmehr eine in der trostlosen Zeitlage für die Frommen geltende Feststellung der Tatsache, daß das Gericht bevorsteht (so schon Schegg), aus dem das Heil entspringt (vgl. 2 Kg 7, 9; 11, 3. Job 32, 4). Statt לָכֵן (Rückert, Maurer, Strauß, de Wette, Ackermann, Keil, Knabenbauer, Kleinert, Driver u. a.: „zur Beute“; Hieronymus: לָכֵן in futurum — auch Symmachos αἰωνίας —, vgl. Is 30, 8; ähnlich Schegg [Gott steht auf, um die festgesetzte Endzeit der Dinge herbeizuführen], Volz und Beck; Ewald: „zum Angriff“, von עָרָה „fortschreiten“; ebenso Reinke, der aber עָרָה = עָרָה „fassen“ nimmt) ist mit LXX (εἰς μαρτύριον), Syr. (לְסִדְּוֹרָה), Chald. (לְמַעַן) und Arab. (liššahâdati) לָכֵן zu vokalisieren (Fürst, Hitzig, Wellhausen, Nowack, Marti, Fagnani, Orelli, Rothstein). Jahve wird am allgemeinen Gerichtstag im Rechtsstreit mit seinem Volk als Zeuge, d. h. als Kläger (Wellhausen, Nowack), nach andern (Smith, Marti) als Zeuge gegen die Völker auftreten; vgl. Jer 25, 31; Mich 1, 2; Mal 2, 12; 3, 5. Halévy liest לְעִירָה, pour exposer mon jugement, statt לָכֵן. Der Text der LXX: εἰς ἡμέραν ἀναστάσεως σου gab Anlaß, die Stelle von der Auferstehung Christi zu deuten (Hieronymus, Eusebios<sup>1</sup>, Augu-

<sup>1</sup> Demonstr. evang. 2, 17: Migne, Patr. gr. XXII 108.

stinus<sup>1</sup>, Ribera, Cornelius a Lapide usw.). Statt לִקְבֹּץ ist mit LXX und Syr. קָבַץ לֵאמֹר zu lesen. Für מַמְלֶכֶת hatte LXX (βασιλείς) wohl מְלָכִים vor sich. Jahves Wille (מִשְׁפָּט hier nicht = Recht, Gerechtigkeit, sondern = Urteil, Rechtswille, vgl. 1 Kg 3, 28) ist es, die Völker bei Jerusalem zu sammeln, um dort über sie Gericht zu halten (vgl. Ez Kap. 38 und 39; Joel 4, 2 ff; Zach 14, 12; so schon Theodoretos); עַל־יָהּ bezieht sich demnach nicht lediglich auf die Judäer (Schwally), sondern auch auf die Heiden; zur Vorstellung „seinen Grimm ausgießen“ vgl. Offb 15, 7; 16, 1. Die Folgerung, welche V. 8 aus dem Vorhergehenden zieht, kommt allerdings unerwartet. Statt einer Gerichtsdrohung über Juda vernehmen wir die Ankündigung eines Völkergerichts. Es muß aber das keineswegs „die Dogmatik der jüdischen Gemeinde“ sein (Marti), die in den Zuständen zu Jerusalem für Jahve den Grund zum Einschreiten und dadurch zur Heraufführung des Heils sieht. Die Anschauung vom großen Gerichtstag ist vielmehr allgemein bekannt. Daher weiß jeder, daß bei diesem Gericht auch Juda die gerechte Strafe trifft. Wahrscheinlich ist übrigens dieser Vers auch verändert worden, um den Anschluß an das Folgende besser herauszuarbeiten. Für eine solche Überarbeitung spricht der Umstand, daß der Schluß der Bußmahnung sich wörtlich mit dem Schluß der Gerichtsdrohung (1, 18) deckt; außerdem ist dies nach der Massora der einzige Bibelvers, in dem alle Buchstaben des Alphabets einschließlich der Endbuchstaben vorkommen. Solche Künstelei deutet nicht auf Ursprünglichkeit.

### 3. Die Heilsverkündigung.

3, 9—20.

Mit V. 9 setzt ein neuer Abschnitt ein, der gewohnte prophetische Ausblick in die Zukunft Israels und auch der Heidenwelt. Die Heiden werden sich nach ihrer Züchtigung zu Jahve bekehren (9—10); Israel wird geläutert aus dem Gericht hervor-

<sup>1</sup> De civ. Dei 18, 33: Migne, Patr. lat. XLI 592.

gehen (11), wird als Jahves fromme Gemeinde (12) nicht mehr Ungerechtigkeit und Trug kennen und deshalb in Jahves gnädiger Hut stehen (13). Daran schließt sich eine Aufforderung des neuen Israel zum Preise Jahves (14—20).

Schon Duhm<sup>1</sup> hat behauptet, die ganze Ausführung der Zukunftshoffnungen bei Sophonias sei eine Variation der isaianischen Zukunftsschilderungen, untermischt mit Reminiszenzen aus dem älteren Zacharias. Schwally<sup>2</sup> findet weiterhin, daß sämtliche Züge der Zukunftshoffnungen 3, 8—14 bei Zach 14 enthalten seien, daß demnach etwaige Lücken von dorthier ergänzt werden müssen; Zach 14 sei aber selbst aus einer Zusammenlegung von Vorstellungen entstanden, die man als charakteristisch für Ezechiel und Deuteroisaias zu betrachten habe.

Demnach wäre die ganze Zukunftsschilderung dem Propheten Sophonias abzusprechen. Daß Sophonias sich stark an Isaias anlehnt, ist richtig; auch nahe Berührung mit Stellen anderer Prophetenschriften ist nicht selten zu beobachten. Daraus folgt aber noch keineswegs, daß alle diese Reminiszenzen nicht authentisch seien; denn was angeblich ein Überarbeiter in der Aneignung und Verarbeitung fremder Aussprüche geleistet haben soll, das konnte sicher Sophonias auch. Wenn sich ferner in der Zukunftsschilderung bei Sophonias Züge finden, die wir sonst erst bei späteren Propheten treffen, so ist es unlogisch, daraus zu schließen, daß diese Vorstellungen bei Sophonias unmöglich und deshalb später eingetragen seien. Falls nicht andere Gründe dagegen streiten, müssen wir vielmehr folgern, daß uns solche Vorstellungen eben bei Sophonias zuerst entgegentreten und daß sie von Späteren wieder aufgenommen wurden. Zach 14 wird dann nähere Ausführung und Weiterbildung dessen sein, was wir in mehr allgemeiner Gestalt bei Sophonias 3, 8—14 lesen.

Der erste Teil der Heilsverheißung (9—13) bringt sogleich in V. 9 und 10 einen Universalismus zum Ausdruck, der an

<sup>1</sup> Die Theologie der Propheten 225.

<sup>2</sup> Zeitschrift für atl Wissenschaft X 233.

den zweiten Teil des Isaiasbuches anklingt. Gleichwohl scheint es gewagt, die beiden Verse als Interpolation herauszuheben (Nowack, Marti, Driver, Fagnani); denn V. 8 ist doch von der Sammlung der Heidenvölker die Rede, weshalb man auch Aufschluß über ihr Schicksal erwartet. Allerdings scheint V. 8 die Vernichtung der Heidenvölker anzukündigen. Es wird dies aber die Folge einer Überarbeitung sein (s. o. S. 9). Berücksichtigt man dies, so besagt die Prophetie, daß die Heiden gezüchtigt werden und daß sich die Überlebenden zu Jahve bekehren; hierauf befaßt sie sich eingehend mit dem Geschieke Israels. Auffallen könnte nur, daß nach diesem Zusammenhang die Bekehrung der Heiden vor der Israels einzutreten scheint. Indes wird die Bekehrung Israels wie der Heiden nach der Erwartung der Prophetie wohl ziemlich mit- und nebeneinander erfolgen. Letztere erwähnt sie aber als die ihr unwichtigere zuerst in möglichster Kürze, um sich dann ausführlich mit ersterer beschäftigen zu können. Die beiden Verse bilden so mit dem Folgenden (11—13) ein geschlossenes Ganzes. Halévy stellt sie nach V. 13.

9. כִּי weist auf das vorhergehende הַכּוֹלֵי (8) zurück. Zu הַכּוֹלֵי mit אֵל vgl. 1 Sm 10, 9, wo bei הַכּוֹלֵי das mit אֵל gleichbedeutende לֵאמֹר steht. Bachmann nimmt für das allerdings auffällige אֵל Verschreibung aus כָּל־ an; außerdem betrachtet er שָׁפָה als Verstümmelung aus מִשְׁפָּחָה; so gewinnt er den Text: „Als dann werde ich alle Nationen wandeln zu einem reinen Geschlecht“ (zu הַכּוֹלֵי mit doppeltem Akkusativ vgl. Ps 114, 8). Statt בְּרוּרָה hat LXX (ἐν ἁγνότητι), wie schon Hieronymus bemerkte, בְּדוּרָה gelesen; Chald. hat מִמִּלַּל חָדָשׁ locutionem unam electam. Die Heiden sollen reine Lippen erhalten, d. h. es sollen keine Götzennamen mehr über dieselben kommen (vgl. 1, 4; Os 2, 19; Ps 16, 4). Die Reinheit der Lippen hat die Reinheit des Herzens zur Voraussetzung. Statt בְּשֵׁם יְהוָה zu lesen liest Fagnani לְעַבְדֵי. Zu אֶחָד (mit einem Nacken) vgl. 1 Kg 22, 13 und לֵב אֶחָד וְרוּחַ אֶחָד Jer 32, 39. Die Einheit und Eintracht kommt dadurch zu stande, daß Israel und die Heiden dann das gleiche Joch, nämlich das

Joch Jahves, auf dem Nacken tragen (vgl. Jer 2, 20; Job 34, 31). Mitten in der Rede Gottes findet Rothstein בשם יהוה und לעברו auffällig; er vermutet als einstige Lesart בשמי und לעברו oder לעברני.

10. Der Vers, welcher nach Jahn, Eichhorn und Delitzsch aus Is 18, 1 entlehnt sein soll, führt unter Anklang an 2, 11 den Gedanken von V. 9 weiter. Die Heiden werden nicht bloß keine Götzennamen mehr aussprechen, sie werden sogar Jahve Opfer bringen. Gerade die Kuschiten sind genannt, weil sie als Repräsentanten der entferntesten Völker gelten. Mit den „Strömen von Kusch“ sind wohl der Nil und 'Atbara gemeint (vgl. Is 18, 1). Große Schwierigkeiten bereitet der Ausdruck בת־פוצי עתרי. עתרי kommt in der Bedeutung „Anbeter“, wie es gewöhnlich übersetzt wird („meine Anbeter“; so V., Rückert, de Wette, Hitzig, Hengstenberg, Reinke, Hoonacker mit Verweis auf Gn 25, 21. Ex 8, 26; 10, 18), im Alten Testament nicht vor, und בת־פוצי = „Tochter meiner Zerstreuten oder Zerstreuung, Diaspora“ (LXX, V., Chald.; Hitzig und Reinke, die darunter aber die durch das Gericht zerstreuten Heiden verstehen; Knabenbauer, Hoonacker פוצים Part. pass. von פוצ und בת zur Kollektivbezeichnung, Apposition zu עתרי: mes supplicants, ma communauté dispersée, Orelli) ist sonderbar<sup>1</sup>. Luther, Pedro da Figueiro, Rosenmüller, Ewald, Keil und Beck fassen עתרי בת־פוצי als Objekt zu יובליך und מנחתך als Apposition: die bekehrten Heiden bringen Jahve die zerstreuten Glieder der Gottesgemeinde als Speiseopfer dar (vgl. Is 49, 22; 66, 20; Zach 8, 23). Diese Fassung ist schon wegen der Wortstellung nicht gut wahrscheinlich. Ewald hält

<sup>1</sup> LXX (προσδέξομαι) hat vielleicht עתריך (von עתיר bereit sein) gelesen (nach Halévy: עתרי), und (ἐν διασπαρμένοις) בת־פוצי (für בת־פוציות, Halévy); Syr. hat den Ausdruck nicht; בת־פוצי fehlt auch codd. III XII, 26 49 106 130 153 198 233 239 311. Syrohex. Theodoretos übersetzt: προσδέξομαι τοὺς ἐκτεθούοντας; codd. 22 (mit ast.) und 36 haben: προσδέξομαι τοὺς ἐκτεθούοντας με τῶν διασπαρμένων; ebenso codd. 51 und 85 (nur μετὰ statt με) und codd. 62 und 86 (mit προσδέχομαι für προσδέξομαι). In Cod. Vat., womit Kyrillos und Hieronymus übereinstimmen, ist vielleicht τοὺς ἐκτεθούοντας ausgefallen.

פֹּוּט für einen alten Schreibfehler aus פֹּוּת (Nah 3, 9); ähnlich Halévy: פֹּוּת בֶּת פֹּוּת les boucs de la fille de Pout, was als Objekt (Opfertiere) oder besser als Subjekt (die Häuptlinge, Großen von Put, vgl. Is 19, 9; 24, 6) zu יִבְלֹךְ gefaßt werden könne. Rothstein glaubt, daß zu 10a ein Prädikat mit Objekt ausgefallen sei, etwa בְּקָרִיבוֹ זָבָחַי (bringen sie mir Schlachtopfer dar), als Parallele zum Schluß von 10b. Bachmann schlägt vor: „[י]ִתְּהַי בְּ[י]ֵת רוֹצֵי, von jenseits der Ströme von Kusch werden aufbrechen, die mich lieben“. Hommel<sup>1</sup> erklärt בְּחִפְּצֵי aus dem Südarabischen als eine Art Weihrauch. Marti vermutet als Gegensatz zum Süden (Kusch) eine Bezeichnung des Nordens und denkt mit Cheyne etwa an מִצְרַפָּה. Es ist aber nicht einzusehen, warum dazu gerade Sarepta gewählt wäre. Am wahrscheinlichsten dürfte die Annahme Schwallys sein, daß eine aramäisch-hebräische Glosse vorliege (אֶתֶר דְּמִפְּצֵי = da, wo sie zerstreut sind). מִנְחָתִי bezeichnet das Opfer als eine Jahve zukommende Gabe, durch die er als König anerkannt wird (vgl. 1 Sm 10, 27; 2 Sm 8, 2). Zum Inhalt des ganzen Verses vgl. Is 18, 7; 45, 14; Ps 72, 10.

Nunmehr wendet sich Sophonias zum Geschick Israels (11–13). Nach Nowack schließt sich V. 11 an V. 8 an, weshalb eben V. 9–10 Interpolation sein sollen. In V. 8 wird aber Jerusalem mit dem Gericht bedroht, während ihm hier die Verheißung wird, daß es sich seiner Fehler nicht mehr zu schämen brauche. Zwischen V. 8 und V. 11 besteht demnach kein Zusammenhang, sondern eine Lücke, die gerade durch V. 9 und 10 ausgefüllt wird. Der Tag, an dem sich Jerusalem nicht mehr schämen soll, ist nämlich nicht der Gerichtstag, sondern jener, der durch die Bekehrung der Heiden heraufgeführt wird (so schon Hieronymus, vgl. Hoonacker). Wegen seines Wandels hätte Israel in seiner Gesamtheit eigentlich den gänzlichen Untergang wohl verdient. Gleichwohl soll derselbe nicht Wirklichkeit werden, die Folge des Gerichtes soll viel-

<sup>1</sup> Exposit. Times XI 92 f.



mehr eine Umwandlung der Gemeinde sein, die sich auf dem „frommen Rest“ neu aufbaut. Der letzte Grund dieser Entwicklung ist das Verhalten Israels in der Zukunft, und der Weg, auf dem sie vor sich gehen soll, ist die Entfernung aller Frevler aus Israels Mitte.

11. **לֹא יִשְׁתָּחֶה** zieht Syr. noch zu V. 10 und faßt überdies den Satz als Fragesatz. Steiner und Halévy vokalisieren **לֹא** statt **לָא**: Möchtest du dich schämen. Es ist aber nicht einzusehen, warum sich Israel bloß an jenem Tage schämen und nicht vielmehr jetzt Reue empfinden sollte. **יִשְׁתָּחֶה** ist hier nach einigen objektiv gebraucht (Nowack, Marti, Hoonacker): „zu schanden werden“ (vgl. Jer 2, 36; 31, 37; Ps 22, 6; 25, 2 3 20; 31, 2 18; 71, 13). Durch die Vertilgung der Hauptschuldigen wird die Strafe von den übrigen abgewendet. Der subjektive Sinn braucht aber damit nicht ausgeschlossen zu sein, besonders wenn das Wort über den Gerichtstag hinauszielt; vgl. Ez 16, 61 ff; 39, 26. Die Erinnerung an vergangene Schuld soll deshalb Israel nicht mehr drücken (Ewald, Schegg), soll nicht mehr zur „peinigenden Selbstanklage“ (Orelli) werden, weil diese Schuld getilgt ist, nicht weil eine Schuld nicht mehr vorkommt (Rosenmüller, Strauß, Keil); vgl. Is 54, 4 ff; dagegen Ez 36, 31. Fagnani streicht das des Metrums wegen verdächtige Nebensätzchen **אֲשֶׁר נִשְׁתַּחֲוֶה לְבָרִי** (vgl. Jer 33, 8). <sup>1</sup> **עֲלֵיךָ גִּבּוֹרִים** steht auch Is 13, 3, wo die siegesgewissen Krieger Jahves so genannt werden; hier sind diese Übermütigen die vorher getadelten Großen, Richter, Propheten und Priester. Ein literarisches Verhältnis obwaltet aber zwischen den beiden Stellen sicher nicht. **לִגְבוּרָה** ist Infinitiv<sup>2</sup>.

12. Die Gottlosen werden wohl im Kampfe gegen die Heiden fallen (Schwally), während der fromme Rest als heilige Gemeinde in Sicherheit fortbestehen soll; vgl. Is 4, 2—6; 10, 20; 28, 5; Joel 3, 5. Dieser Rest wird sein Vertrauen nicht mehr in die eigene Kraft und auf menschliche Mittel (Is 30, 16;

<sup>1</sup> Vgl. Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik § 128 p und 135 n.

<sup>2</sup> Siehe Gesenius-Kautzsch a. a. O. § 45 d.

31, 1; Os 14, 4 usw.), sondern auf den Namen Jahves setzen. Statt נָחֲסִי schlagen Grätz und Wellhausen נָחֲסִי vor. Zu עֲרִי וְדָל (V.: pauperem et egenum) vgl. Is 14, 32; 26, 6; 66, 2; Hab 3, 4; auch Mt 11, 29; die Wortverbindung ist offenbar stehender Ausdruck.

**13.** In der erneuten Gemeinde werden nicht Unrecht und Lüge (vgl. 1 Petr 2, 12; Offb 14, 5), sondern Gerechtigkeit und Frömmigkeit herrschen. Zeichen und Frucht dieses sittlich-religiösen Zustandes sollen Friede und Sicherheit sein. Vgl. Lv 26, 6; Is 14, 30; 17, 2; 33, 15 ff; Ez 34, 25; Mich 4, 4; 7, 14; Ps 15, 2 ff.

Die Verse 14—20 werden gewöhnlich als Trostrede an das durch Gottes Gericht gebeugte Israel gefaßt (vgl. Is 54, 1 ff). Diese Trostrede, so wird gesagt, wendet sich mit Verheißungen an Israel, für das Kap. 1 nur die Gerichtsdrohung hat. Deshalb sollen diese Verse das Exil voraussetzen und aus jener Zeit gegen Ende des Exils stammen, da bereits die große Hoffnung auf die unmittelbare Nähe der herrlichen Zukunft neu belebend durch das Jahvevolk ging, gottbegeisterte Männer, an die Verheißungen der alten Prophetie anknüpfend, der freudigen Erwartung Israels erhebenden Ausdruck verliehen und, vom Geiste Jahves erleuchtet, neue Blicke in künftige Zeiten taten. Schwally<sup>1</sup> verlegt die Entstehung dieses Abschnittes sogar in die nachexilische Zeit, weil V. 14 die Wiederaufbauung Jerusalems voraussetze, weil Jahve, wie erst in der jüngeren Literatur, als „König“ (15) bezeichnet werde, und Wörter wie הַהִלָּה (20) und עָלָה (14; vgl. 11 und 2, 15) erst dem späteren Schrifttum angehören.

Es mag richtig sein, daß Jahve in der älteren Literatur nur selten מֶלֶךְ genannt wird; immerhin fordert aber Is 6, 5 Berücksichtigung. Zu הַהִלָּה ist Jer 17, 14<sup>2</sup>; 49, 25; 33, 9; 48, 2; 51, 41 und zu עָלָה ist 2 Sm 1, 20; Is 5, 14; 23, 7 12; Jer 11, 15; 15, 17<sup>3</sup>; 50, 11; 51, 39 zu vergleichen.

<sup>1</sup> Zeitschrift für atl Wissenschaft X 237.

<sup>2</sup> Siehe Erbt, Jeremia und seine Zeit 180 und Giesebrecht<sup>2</sup> 98.

<sup>3</sup> Siehe Erbt a. a. O. 178 und Giesebrecht<sup>2</sup> 90.

Auch V. 14 muß sich nicht auf das tatsächlich wiedererstandene Jerusalem beziehen, sondern kann sich auch an das Jerusalem der Zukunft wenden. Das gilt überhaupt von V. 14—18. Dieser Abschnitt geht, im Unterschied von Kap. 1, das dem sündigen Israel Jahves Gericht androht, auf das geläuterte Israel (vgl. Jer 3, 17; 30, 10 11; 31, 1 ff; 33, 10 11). Es ist also 3, 14 ff nicht dasselbe Israel angeredet wie 1, 2 ff; daher stehen die beiden Abschnitte zueinander auch nicht in Widerspruch und können denselben Propheten Sophonias zum Verfasser haben. Dagegen scheinen V. 19—20 tatsächlich auf die Volksgenossen im Exil und in der Zerstreuung (besonders Wellhausen) und auf ihre Rückkehr Bezug zu nehmen. Allerdings glaubt Hoonacker (zu Mich 4, 6) nicht, daß die Ausdrücke וְהַצִּלְתָּהּ וְהַנְדָּתָהּ auf das Exil und die Zerstreuung gehen, da ein Schriftsteller zur Zeit des Exils sich wohl deutlicher ausgedrückt hätte. Er meint, der Prophet denke sich hier Israel lediglich unter dem Bilde einer geschlagenen Herde, von der ein Teil hinke, während der andere in die Flucht geschlagen sei. Aber auch in dieser Abschwächung drückt das Bild aus, daß Jahves Gericht bereits über Israel hereingebrochen ist; וְהַנְדָּתָהּ besonders deutet dann Exil und Zerstreuung an, da es auch sonst (Neh 1, 9) in diesem Sinn gebraucht wird, zumal bei Ezechiel (34, 16), der doch bloß etwas über zwei Dezennien nach Sophonias wirkte. Immerhin bliebe die Möglichkeit offen, daß sich Sophonias auch hier in diese zukünftige Zeit hineinversetzt und aus ihr heraus sich an Israel wendet. Auch die Vorausverkündigung der Verbannung und Heimkehr wäre an sich nicht auffallend, da beides von Jeremias, also kurz nach Sophonias, schon deutlich vorhergesagt wird. Weil indes Sophonias sonst auch für den frommen Rest den Durchgang durchs Exil nicht zu kennen scheint (vgl. zu 2, 7), ist es am wahrscheinlichsten, daß diese zwei Verse wirklich ein Zusatz von anderer Hand seien; man müßte denn mit Driver annehmen, daß Sophonias selbst sie später seiner Prophetie hinzugefügt hätte, als das Exil bereits klar bevorstand. Jedenfalls stammen die Verse aber nicht aus nachexilischer

Zeit, da V. 20 die Erlösung deutlich in die Zukunft verlegt wird.

14. Israel wird zu freudigem Jubel aufgefordert; vgl. Jer 33, 11; Zach 2, 14; 9, 9; Grund hierzu ist die Rettung (15 und 17). Statt בְּחַצְיוֹן (Personifikation der Gemeinde) hat Chald. כְּבִשְׁתָּא congregatio, und statt יִשְׂרָאֵל hat LXX, wohl durch den Schluß beeinflusst, Ἰσραήλ ἡ ἐκκλησία.

15. Grund zur Freude ist die Vernichtung der Feinde, die Tilgung der Schuld und die glänzende Wiederherstellung. Die Verba stehen im Perf. prophet. מִשְׁפָּטֶיךָ (LXX: τὰ ἀδικήματά σου, das nach Hoonacker פְּשָׁעֶיךָ voraussetzen soll; V.: iudicium tuum, Strafgericht; ebenso Hieronymus, Ribera, Calmet, de Wette, Reinke, Knabenbauer, Orelli, Hoonacker: les arrêts [= sentences] portés contre toi, wobei das Suffix den objektiven Genetiv vertritt<sup>1</sup>; ähnlich Ewald und Schwally: Strafe) ist wohl in מִשְׁפָּטֶיךָ (Poel, vgl. Job 9, 15) zu verbessern (Wellhausen, Oort, Nowack, Marti, Fagnani, Rothstein); statt אֵיבֶיךָ ist mit LXX, V., Syr. und Chald. אֲרִיבֶיךָ zu vokalisieren. Statt פָּנָה vermutet Schwally auf Grund von LXX wohl zu Unrecht פָּדָה; denn der LXX-Text: ἐλευθέρωταί σε ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν σου ist jedenfalls nur freiere Übertragung. In 15b ist יִשְׂרָאֵל zu tilgen. Statt מִלֶּךְ aber מִלְּךָ zu punktieren (Marti, Rothstein), ist nicht notwendig; denn auch LXX cod. Sinait. und Alex. (βασιλεύσει ὁ κύριος ἐν μέσῳ σου) bezeugen eigentlich nur das Fehlen von יִשְׂרָאֵל. Der Vers besagt demnach auch nicht, daß das neue Gottesreich schon begonnen habe (Marti); er bietet vielmehr eine Zukunftsschilderung. Jahve thront inmitten seines Volkes als dessen Schützer, und zugleich, weil Israel seiner Gegenwart jetzt würdig ist. Statt תִּירָא, wie, veranlaßt wohl durch אֶל-תִּירָא V. 16, viele Ausgaben, Handschriften, V. und Chald. haben, ist mit Bomberg, LXX und Syr. תִּרְאִי (= erleben) zu lesen (Wellhausen, Smith, Oort, Nowack, Marti, Fagnani); vgl. Jer 5, 12; Ps 90, 15; Spr 27, 12.

<sup>1</sup> Vgl. Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik § 135, 4.

V. 16 wird von Marti für Einschub gehalten, weil er den Zusammenhang der an Jerusalem gerichteten Worte unterbricht, und weil der Tag des Heils im Gegensatz zu V. 14 ff und 17 noch als künftig gedacht ist. Letzteres kann man aber auch bei V. 14 und 17 annehmen, und ersteres kommt in unserer Prophetie in analogen Fällen öfter vor. Höchstens könnte man die Worte: „An jenem Tage wird man zu Jerusalem sagen“, beanstanden (Rothstein). Statt יְאָמְרָא las LXX (ἐπεὶ αὐτός) vielleicht יִאמְרָא. Ewald, Reinke und Keil fassen אל-הירא as symbolischen Namen für Jerusalem: „An jenem Tage wird man Jerusalem nennen ‚Fürchte nicht‘.“ Der Plur. masc. יָרְפוּ steht hier beim fem. dual. יָרִיפָה<sup>1</sup>. Das Sinken bzw. Herabhängenlassen der Hände ist Zeichen der Mutlosigkeit (vgl. Is 13, 7). Die wird es in der neuen Gemeinde nicht geben.

17. Zu 17 a vgl. Ez 48, 35; Zach 8, 23; zu 17 b Is 62, 5; 65, 19; Jer 32, 41. Statt יָשִׁיב hat LXX (ἐπαύξει) vielleicht יָשִׁים gelesen. Besondere Schwierigkeiten bieten die Worte יִחְרִישׁ בְּאַהֲבָתוֹ „er schweigt in seiner Liebe“; so Hieronymus (silebit peccata tua in caritate), Castro, Sa, Mariana, Cornelius a Lapide, Maurer, Reinke, Schegg, Keil, Knabenbauer, Orelli, Müller, Beck. Das gibt aber weder für sich noch im Zusammenhang einen Sinn. Die meisten Emendationen knüpfen deshalb an LXX (αὐτίς αὖ, so auch Syr. und Arab.) an; Theodoros, Hitzig (יִחְרִישׁ = יַעֲשֶׂה חֲדָשׁוֹת er wird Neues, Wunderbares tun für sein Volk, vgl. Is 43, 19; 64, 3; Jer 31, 22), Buhl, Nowack (in Kittels Biblia Hebraica): יִחְדָּשׁ oder יִחְרִישׁ „er erneuert in seiner Liebe, tut Neues in seiner Liebe“ (zur Konstr. vgl. Gn 44, 12 und Is 22, 4); Ewald: יִחְרִישׁ „er verjüngt sich in seiner Liebe“ (müßte Hithp. sein); de Wette: „er vergnügt sich durch seine Liebe“; Schwally und Oort: יִחְדָּד „er freut sich in seiner Liebe“; Bachmann: יִרְחֵם אִישׁ „er erbarmt sich eines Mannes in seiner Liebe“. Marti vermutet, der massorethische Text bringe lediglich die Klage

<sup>1</sup> Vgl. Gesenius-Kautzsch a. a. O. § 145 p.



eines Lesers zum Ausdruck, daß die in diesen Versen geschilderte Herrlichkeit immer noch nicht anbrechen wolle, daß also Jahve schon zu lange im Schweigen verharre (vgl. Is 42, 14; 64, 11); Fagnani hält den Ausdruck gleichfalls für eine Glosse und streicht auch das zweite *עליו* (he rejoices over thee with gladness, he exults with singing). Ansprechender ist aber der (nach LXX) naheliegende Vorschlag Nowacks: *יִחְדָּשֶׁהָ* „er erneuert dich in seiner Liebe“; oder Rothsteins Korrektur *יִחְדָּשׁ אֶת־בִּתּוֹ*. Erwägung verdient indes auch die Korrektur Hoonackers: *יִרְחֹשׁ* il tressaille ou il frémit dans son amour (vgl. Ps 45, 2); Hoonacker verweist auf das assyrische *rištu* (*רִשְׁטוּ* = *רָחַשׁ*) „Jubel“ und macht gegen Nowack besonders geltend, daß *יִחְדָּשׁ* neben *יִשִּׁישׁ* und *יִגִּיל* auffalle, weil man ein Verbum von ähnlicher Bedeutung erwarte.

In V. 18 ist der Text sehr verderbt. Für das ganz unverständliche *נוגרי ממועד* (Aq. translato nach Hieron.), das Hieronymus durch *nugae* (= *nugatores*, qui a lege recesserunt, wobei *מועד* synekdochisch für „Gesetz“ genommen scheint) wiedergibt (ut nosse possimus linguam Hebraicam omnium linguarum esse matricem!), scheinen LXX (*ὡς ἐν ἡμέραις ἐρητύας*) und Syr. (*אִתָּהּ דְּבִרּוּמָא דְּעֻדְעָאדָא*) *כְּבִירָם מוֹעֵד* gelesen und mit V. 17 verbunden zu haben, was wohl auch das Ursprüngliche ist, vgl. Is 30, 29 (Fagnani und Hoonacker *כִּירִים מוֹעֵד*). Luther hat hier seine Glaubensüberzeugung ausgesprochen gefunden: „Die, so durch Satzungen geängstigt waren, will ich weg-schaffen, daß sie von dir kommen; welche Satzungen ihre Last waren, davon sie Schmach hatten.“ Hitzig, Reinke, Schegg, Keil, Schwally, Driver und Orelli halten *נוגרי* für Partic. Niph. von *נָגַה* (vgl. Klgl 1, 4)<sup>1</sup>: Die Betrübten fern von der Festversammlung sammle ich. Die Betrübten wären die Juden der Diaspora, weil sie an den heimischen Festversammlungen nicht teilnehmen können (Fürst), was in die nachexilische Zeit wiese, oder weil Festversammlungen infolge des Exils nicht stattfinden können (Ewald, Ackermann, Knabenbauer; vgl. Os

<sup>1</sup> Vgl. Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik § 69 t.



2, 13). Wellhausen übersetzt: „die von der Gemeinde Versprengten sammle ich“. D. H. Müller liest statt *נוגרי* etwa: *רני*, *עלוי* oder *גילי* und übersetzt: „Freue dich der (bestimmten) Frist.“ *ממך הרי* wird gewöhnlich wiedergegeben: „Von dir sind sie“ oder „zu dir gehören sie“, und *משאת עליה חרפה* „auf ihr lastet Schmach“ (d. h. auf der verbannten Gemeinde wegen der eigenen Knechtschaft oder auf der angeredeten Gemeinde wegen der Gefangenschaft vieler ihrer Mitglieder). Beck: „Die sich entfernt hielten von der Festversammlung, habe ich weggesammelt von dir; sie waren Hoffart; darüber nun Schmach!“ Für *ממך* las LXX (τοὺς συντρίμμένους) wohl *מִבְּרָךְ*, und statt *משאת הרי* wohl *מִרְרָא* (הרי auch Chald. und Aquila): οὐαὶ τίς ἔλαβεν ὄνειδισμὸν ἐπ' αὐτήν = „Wehe, wer Schmach auf sie ladet“, was einen guten Sinn gäbe (Buhl, Schwally, Nowack, Hoonacker, Fagnani). Nowack und Hoonacker möchten übrigens annehmen, daß *מִבְּרָךְ* (für *מִמְּךָ*) ursprünglich in V. 19, nach ersterem etwa vor, nach letzterem nach *ההוא* stand. Statt *עליה* lasen Syr. und Chald. (wie auch Bomberg 1518 in marg. 12 codd., pr. 7, in marg. 1) *עליו*. Bachmann schlägt vor: *בְּמִדְרֵי מְמוֹעֵד אֲסֻפְתִּים* [יְכַרְתִּי] „Austilgen werde ich Treulose aus der Festversammlung, sie hinwegraffen aus dir, als wären sie nie gewesen; legen werde ich Schmach auf sie.“ Das ist zu gewaltsam, fügt sich auch nicht gut in den Zusammenhang. Wellhausen befürwortet *משאת עליה חרפה* „keine Schmähung wird laut gegen sie“. D. H. Müller liest statt *הרי היום* statt *משאת* und übersetzt: „Ich nehme weg von dir heute das Tragen aller Schmach um ihretwillen“ (vgl. Gn 30, 23; Is 4, 1). Halévy liest *משאת עליה* statt *משאתך עליהם* und *ממך* statt *עמה*. Beachtung dürfte vor allem der von Marti (siehe auch Nowack in Kittels Biblia Hebraica und Rothstein) proponierte Text verdienen: „Weggenommen habe ich von dir die Schmach, und weggeschafft von dir die Schande“. Das wäre dann als Jubelruf Jahves zu fassen (vgl. V. 11). Geringfügiger wäre die Textänderung, wenn man statt *הרי* etwa *יְהִי* (Jer 9, 9; 31, 15. Am 5, 16) und *עליה*

statt עליה lesen wollte: „Ich nehme von dir die Klage, die Last auf dir, die Schmach“; הרפה wäre dann möglicherweise erklärende Glosse zu „Last“. Halévy faßt den Vers als Ausdruck für die Hoffnung der Judäer auf die Rückkehr der verbannten Bewohner des Reiches Israel und erklärt: Ceux qui étaient écartés, éloignés (מִמֶּנִּי, Hoph. v. יגה = יגה) du lieu de l'assemblée (= du temple, vgl. Kgl 2, 6; Ps 74, 8), je les ai rassemblés, ils se sont joints à toi (מִמֶּנִּי für עִמָּךְ), afin que tu ne supportes pas la honte à cause d'eux.

19. Nach dem vorliegenden Text ist עשה absolut zu nehmen (= es einem antun, mit jemand verfahren, und zwar gut, z. B. Ez 20, 44 und Ps 109, 21, oder schlimm, z. B. Ez 22, 14) und sinngemäß nach Mich 5, 14 und Ez 23, 25 zu ergänzen, oder man muß annehmen (Grätz, Nowack, Marti, Fagnani), daß etwa כָּלָה ausgefallen sei: „Sieh, ich bereite Vernichtung all deinen Bedrückern.“ Dieses כָּלָה gewinnt Hoonacker in ansprechender Weise, indem er כל vor את stellt: עשה כלה את-מעניך. D. H. Müller vokalisiert עֲשֵׂה und übersetzt: „Ich tue sie (die Schmach) an allen deinen Peinigern“ (vgl. Gn 24, 12; 40, 14; Jer 33, 9; Ez 23, 25). Statt את-כל-מעניך las LXX (τοὺς ἐν σοὶ ἔνεχεν σοῦ) vielleicht לְמַעַנְךָ אֶתְּךָ, Theodoretos (ἐνεχεν ἐμὸν): לְמַעַנְךָ (auch Rothstein: „Siehe, nun will ich verfahren mit dir [nämlich so, wie vorher angekündigt] um meinetwillen“; vgl. Ez 36, 22). Schwally vermutet מַעַנְיָךְ, d. h. arme und gedrückte Volksgenossen. Einen sehr beachtenswerten Vorschlag bringt auf Grund des LXX-Textes P. Müller<sup>1</sup>: [הָיָה?] „Sieh, ich werde dieses tun um deinetwillen.“ Dabei könnte auch בעת ההיא, das man sonst gern als Einschub aus V. 20 betrachten möchte, stehen bleiben; es könnte auch einen neuen Satz beginnen. Buhl übersetzt unter Hinweis auf Spr 16, 4: „Ich mache dich deinem Zweck entsprechend.“ Das klingt zu frostig. את-הצלעה gibt Chald. sinngemäß durch מְטֻלְטְלִים (die Vertriebenen) wieder. In ושמחתי möchte Nöldeke<sup>2</sup> ׀ streichen und בשרם als Objekt nehmen; letzteres

<sup>1</sup> Theologische Studien und Kritiken LXXIX (1906) 455.

<sup>2</sup> Göttinger gelehrte Anzeigen 1871, 896.

tut auch Hoonacker: et je ferai d'eux un objet de louange et de leur honte une gloire par toute la terre. Orelli übersetzt: „deren Schande auf der ganzen Erde ist“. Hitzig faßte בַּשָּׁמָה als Genetiv (in allen Ländern ihrer Schmach), was aber wegen des Artikels unmöglich ist; Philippi<sup>1</sup> betrachtete es als Apposition zu הָאָרֶץ. Grätz und Halévy vermuten, daß בַּשָּׁמָה vor בַּשָּׁמָה ausgefallen sein könnte (statt ihrer Schande); vgl. Is 61, 7. Wahrscheinlicher indes ist בַּשָּׁמָה, das von LXX als ῥιבוῦσιν (καὶ κατασχευόμενοι, nämlich die Feinde) zu V. 20 gezogen wird, als Glosse zum Objekt des Satzes anzusehen, die aus 20b geflossen ist (Schwally); möglich wäre auch, daß es aus בְּשׁוּבֵי אֶת־שְׁבוּתָם entstanden ist (Wellhausen, Marti, Fagnani). Wie ein Hirte seine geschlagene und versprengte Herde sammelt, so will Jahve sein Volk aus der Verbannung (הַצִּלְעָה) und Zerstreuung (הַנִּדְחָה) nach der Vernichtung seiner Bedrucker zurückführen; vgl. Mich 4, 6 7, wo sich der Satz fast wörtlich wiederfindet, nur daß bei Sophonias וְהוֹשַׁעְתִּי אֶסְפֹּתִי steht, wohl deshalb, weil Sophonias das Verbum אָסַף unmittelbar vorher gebraucht hat (Hoonacker). Der Schluß des Verses scheint auf Dt 26, 19 zurückzuweisen; vgl. auch Is 62, 7; Jer 33, 9.

V. 20 wiederholt nur die Gedanken von V. 19. Im ersten Teilvers fällt das doppelte בָּתָּה und בְּתָכֶם auf; die Worte וּבְתָכֶם קָבְצִי אֶתְכֶם fehlen im cod. Kennic. 126, pr. bei de Rossi 380; deshalb nehmen Nowack und Fagnani an, daß 20a ursprünglich nur ein Satz war. Andernfalls ist statt קָבְצִי, das Keil als Infinitiv faßt (mein euch Sammeln wird stattfinden), wobei aber ein Hauptverbum fehlt, wohl אֶקָבֵּץ (Nowack, Marti, Driver, Fagnani, Rothstein) und dann auch וּבְתָהּ הָיִיתָ für בָּתָּה zu lesen; Halévy verbessert indes וּבְתָתָהּ (aussitôt, en même temps, vgl. Ri 13, 23) unter Beibehaltung von קָבְצִי. Buhl (vgl. Schwally) und Hoonacker ändern auf Grund von LXX, die statt אֶבְרִיא, wozu eine Ortsangabe fehlt (vgl. Is 14, 2), offenbar

<sup>1</sup> Wesen und Ursprung des status constructus im Hebräischen, Weimar 1871, 37.

שְׁבוּתֵיכֶם<sup>1</sup> gelesen hat: וּבַעַת קִבְצֵי אֲתֶכֶם. ist nach 12 Handschriften, LXX und Syr. als Schreibfehler in שְׁבוּתֵיכֶם zu verbessern (Wellhausen, Smith, Nowack, Marti, Fagnani). Zum Ausdruck vgl. Am 9, 14; Dt 30, 3 (s. o. S. 105 A. 1). לַעֲיֵינֵיכֶם will nicht besagen, daß die Wendung der Dinge allen vor die Augen tritt und so offen zu Tage liegt (Keil, vgl. Is 52, 8; Lk 2, 30) oder sicher erfolgen wird (Maurer, Schegg), sondern daß die lebende Generation noch die angekündigten Ereignisse schauen soll.

<sup>1</sup> Siehe Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik § 911.

#### Berichtigungen.

Seite 16, Zeile 5 von unten lies: (um 630), statt († 630).

" 23,	" 3	" "	" "	אֶחָד,	" אֶחָד.
" 80,	" 6	" oben	" "	בְּמִלָּם	" בְּמִלָּם.
" 125,	" 8	" "	" "	LXX	" XXL.

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

PB-04587

5-07

C

A1764







BS1645 .L5

Lippl, Joseph, 1876-  
Das Buch des Propheten Sophonias.

BS  
1645  
L5  
Lippl, Joseph, 1876-  
Das Buch des Propheten Sophonias. Freiburg im  
Breisgau, St. Louis, Herder, 1910.  
xvi, 140p. 24cm. (Biblische Studien, Bd.15,  
Heft 3)

Pages also numbered 227-365.

Bibliography: p. [ix]-xvi.

1. Bible. O.T. Zephaniah--Criticism, inter-  
pretation, etc. I. Series. CCSC/mmb

A1764

- 3: Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia. Von Dr J. Fischer. M 2.40
- 4: Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches (1, 1 bis 2, 18). Von Dr H. Herkenne. M 2.40
- IX. 1—3: Das Buch Job. Als strophisches Kunstwerk nachgewiesen, übersetzt und erklärt von J. Hontheim S. J. M 8.—
- 4: Exegetisches zur Inspirationsfrage. Mit besonderer Rücksicht auf das Alte Testament. Von F. von Himmelaer S. J. M 2.—
- 5: Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus, geprüft auf seine Echtheit. Von Dr K. Henkel. M 2.40
- X. 1—3: Der Jakobusbrief und sein Verfasser in Schrift und Überlieferung. Von Dr M. Meinertz. M 7.—
- 4: Moses und der Pentateuch. Von Dr G. Hoberg. M 2.80
- 5: Mariä Verkündigung. Ein Kommentar zu Lukas 1, 26—38. Von Dr O. Bardenhewer. M 4.20
- XI. 1 u. 2: Der Judasbrief. Seine Echtheit, Abfassungszeit und Leser. Ein Beitrag zur Einleitung in die Katholischen Briefe. Von F. Maier. M 4.40
- 3: Hrabanus Maurus. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese. Von Dr J. B. Habitzel. M 2.80
- 4: Das Alte Testament in der Mischna. Von Dr G. Atcher. M 4.60
- 5: Ezechias und Senacherib. Von M. Theresia Breme, Ursolinerin. M 3.20
- XII. 1 u. 2: Der Menschensohn. Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde. Eine bibl.-theolog. Untersuchung von Dr F. Tülmann. M 4.50
- 3: Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas. Eine hist.-exeget. Untersuchung. Von P. Vogt S. J. M 3.60
- 4: Das alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnolog. Jurisprudenz sowie des altoriental. Zinswesens. Von Dr J. Hejel. M 2.80
- 5: Textkritische Untersuchungen zum Hebräischen Ekklesiastikus. Das Plus des hebräischen Textes des Ekklesiastikus gegenüber der griechischen Übersetzung untersucht von A. Fuchs. M 3.60
- XIII. 1: Doppelberichte im Pentateuch. Ein Beitrag zur Einleitung in das Alte Testament. Von Dr A. Schulz. M 2.80
- 2: Kardinal Wilhelm Sirleis Annotationen zum Neuen Testament. Eine Verteidigung der Vulgata gegen Valla und Erasmus. Nach ungedruckten Quellen bearbeitet von P. H. Höpfl O. S. B. M 3.40
- 3: Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Eine patristisch-exeget. Studie. Von Dr W. Homann. M 3.—
- 4: Das Hohelied. Übersetzt und erklärt von J. Hontheim S. J. M 2.80
- 5: St Augustins Schrift De consensu Evangelistarum unter vornehmlicher Berücksichtigung ihrer harmonistischen Anschauungen. Eine biblisch-patristische Studie von Dr H. J. Vogels. M 4.—
- XIV. 1 u. 2: Die Wiederkunft Christi nach den Paulinischen Briefen von Dr Fr. Tülmann. M 5.60
- 3: Der Verfasser der Elin-Reden (Job Kap. 32—37). Eine kritische Untersuchung von Dr W. Posselt. M 3.—
- 4: Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule. Gekrönte Preisschrift von Dr L. Dennefeld. M 2.60
- 5 u. 6: Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker. Von P. Dr E. Mader S. D. S. M 5.60
- XV. 1 u. 2: Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas. Ihre ursprüngliche Bedeutung und Textgestalt und ihre Quellen. Eine exegetisch-kritische Studie von Dr J. M. Heer. M 6.—
- 3: Das Buch des Propheten Sophonias. Erklärt von Dr J. Lippel.